REVUE D'HISTOIRE
ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
1

Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium

Eine Studie
zur neutestamentlichen Theologie

von

Martin Werner
Lic. theol. Privatdozent an der Universität zu Bern

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1923

Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium

Eine Studie
zur neutestamentlichen Theologie

von

Martin Werner
Lic. theol. Privatdozent an der Universität zu Bern

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1923

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Jena

Beiheft 1

Alle Rechte vorbehalten.

Herrn Prof. D. theol. Dr. phil. Dr. med.

Albert Schweitzer

in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit
gewidmet

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Jena

Beiheft 1

Alle Rechte vorbehalten.

Herrn Prof. D. theol. Dr. phil. Dr. med.

Albert Schweitzer

in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit
gewidmet

Vorwort.

Die hier vorliegende Studie sucht zur definitiven Lösung eines Problems, über das seit Volkmar die verschiedensten Urteile abgegeben worden sind, das Ihre beizutragen. Die Zwiespältigkeit und Unsicherheit, mit der die bisherige Forschung zu der Frage nach dem »Paulinismus« des Markus Stellung genommen hat, ferner die Bedeutung, die einer definitiven Entscheidung in dieser Sache zweifellos sowohl für die Wissenschaft vom »Leben Jesu« wie auch für die Erfassung des wahren Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus zukommt, lassen eine Spezialuntersuchung des fraglichen Problems hinreichend als wünschenswert und notwendig erscheinen.

Ein eigentümliches Zusammentreffen ist es, daß diese Schrift dem 1921 bei Diederichs in Jena erschienenen Buche von Arthur Drews »Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu« nun fast unmittelbar auf dem Fuße folgt. Da Drews in diesem Buche die These vom Paulinismus des Markusevangeliums in jener radikalen Form wieder aufgreift, in der sie seinerzeit erstmals von Volkmar postuliert worden ist, mit all den fatalen Konsequenzen, die diese These mit sich bringt, so erscheint meine Arbeit geradezu als Gegenschrift wider die Drewssche Publikation. Ich lege einigen Wert darauf, zu erklären, daß sie vor dem Erscheinen dieses Buches des Karlsruher Gelehrten abgeschlossen war.

Immerhin kann es mir durchaus recht sein, wenn sie jetzt tatsächlich als Gegenschrift wirkt. Freilich trifft sie mit ihrem Angriff auch eine noch näher liegende Front als die Drewssche, wenn sie in ihrem Ergebnis mit einer kategorischen Verneinung der These vom Paulinismus des Markus endet. Diese These war ja in den letzten Jahrzehnten im Begriff, trotz dem Einspruch von Forschern wie Albert Schweitzer und Paul Wernle in der neutestamentlichen Fachwissenschaft selbst sich mehr und mehr

durchzusetzen. Und doch will mir scheinen, es sei in der neuern Forschung kaum eine Hypothese zu Ansehen gelangt, die leichter mit schlagenden Gründen zu widerlegen gewesen wäre als eben diese These vom Paulinismus des Markus. Meine Untersuchung geht jedoch nicht einfach nur auf solche Widerlegung aus, sondern auf eine positive Klarstellung des wirklichen Verhältnisses zwischen Markus und Paulus. Diese Klarstellung habe ich versucht durch bloße exakte Vergleichung in allen Einzelpunkten, an denen Markus und Paulus überhaupt miteinander konfrontiert werden können. Die Beschränkung auf den bloßen Vergleich ergibt freilich betr. das Verhältnis des Paulus zu Markus und damit zum Grundtypus der synoptischen Überlieferung ein Bild, das in mancher Hinsicht rätselhaft ist. Es ist mir daher klar, daß ich für zahlreiche Einzelresultate meiner Vergleichung eher auf Anerkennung rechnen könnte, wenn ich es unternommen hätte, sie statt bloß festzustellen vielmehr zugleich geschichtlich zu erklären. Ein solches Unternehmen hätte jedoch nicht mehr und nicht weniger bedeutet als den Versuch einer »urchristlichen Dogmengeschichte«. Wenn ich nun auch einen solchen Versuch durchaus für aussichtsreich und — trotz den letzten großen Arbeiten von Joh. Weiß und Wilh. Bousset — immer noch für notwendig halte, so lag es doch begreiflicherweise niemals in meiner Absicht, mich im Rahmen meines einmal gewählten Themas auch noch mit Derartigem zu befassen.

Ich hoffe trotzdem, die Kritik werde wenigstens das Hauptergebnis dieser Untersuchung als stichhaltig anerkennen können.

Die Drucklegung dieser Arbeit ist trotz der gegenwärtigen über die Maßen schwierigen Zeitverhältnisse ermöglicht worden durch die sehr zuvorkommende finanzielle Unterstützung des Pastoralvereins der Ämter Burgdorf-Fraubrunnen (Bern). Ich spreche an dieser Stelle dieser Korporation für ihre wertvolle Beihilfe meinen herzlichsten Dank aus!

Die Anfertigung des Stellenregisters verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn cand. theol. Julius Kaiser in Solothurn.

Krauchthal (Bern) im November 1922.

Martin Werner.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
I. Klarstellung des Problems	1—32
1. Überblick über die bisherigen Verhandlungen	1—6
2. Der Paulinismus des Markus und die synoptische Frage	6—8
3. Der Paulinismus des Markus und die Allegorese	8—29
4. Der Paulinismus des Markus und die Geschichte der paulinischen Forschung	29—32
II. Untersuchung	32—209
1. Die Christologie	32—79
A. Die christologischen Titel	32—60
a) Χριστός, ὁ Χριστός, Ἰησοῦς Χριστός	32—36
b) Der Christus als Davidssohn	36—40
c) Der Christus als Menschensohn	40—45
d) Der Christus als Gottessohn	45—51
B. Die messianische Würde und das irdische Leben Jesu	51—60
C. Der Tod des Christus	60—72
D. Die Auferstehung des Christus	72—79
2. Das Gesetz	79—98
A. Inhalt	79—84
B. Ursprung	84—85
C. Jesus und das Gesetz	85—91
D. Soteriologische Bedeutung	91—95
E. Erfüllbarkeit	95—98
3. Das Evangelium	98—106
4. Der Glaube	106—118
5. Sünde, Fleisch und Geist	118—132
6. Sakramentales	132—143
A. Die Taufe	132—139
B. Das Abendmahl	139—143
7. Die Eschatologie	143—178
A. Der Äonenwechsel und seine Vorzeichen	145—152
B. Die Parusie	152—153
C. Die Auferstehung	153—161
D. Das Gericht	161—169
E. Messiasreich und Gottesreich	170—178
8. Die Urapostel	178—183
9. Das Judenvolk	184—197
10. Die Heiden	197—203
11. Zum Sprachschatz bei Markus und Paulus	203—209
III. Ergebnis	209—210
Stellenregister	211—216

I. Klarstellung des Problems.

1. Überblick über die bisherigen Verhandlungen.

Den »paulinischen Geist« des Markusevangeliums »in der Wissenschaft zuerst geltend gemacht zu haben«, werde Gustav Volkmars Verdienst bleiben, schrieb Holsten im Jahre 1885[1]. In der Tat brachte Volkmar im Jahre 1857 gegenüber der bisherigen tübingischen Auffassung von dem neutralen Charakter des zweiten Evangeliums mit der These vom Paulinismus des Markus etwas Neues auf[2]. Auf Grund des exegetischen Befundes formuliert Volkmar sein Urteil über Markus dahin, sein Evangelium sei »eine selbstbewußte Lehrpoesie auf historischem Grunde«[3]. Der Inhalt der Erzählungen sei »durchweg als sinnbildliche Darstellung paulinischer Lehre zu begreifen« und überhaupt das Ganze eine Verteidigung des Rechtes paulinischer Lehre und paulinischen Wirkens. »Das ganze Werk ist eine Apologie des Heidenapostels«[4]. Als solche sei das Markusbuch eine Schrift voll »überlegter Kunst«, und zwar reiche die Kunst »bis ins Einzelste«. In der Tat findet man bei Markus, sofern man das Evangelium mit den Augen Volkmars liest, eine geradezu erstaunliche Fülle von Anspielungen auf paulinische Gedanken oder auch auf typische Episoden aus der apostolischen Wirksamkeit des Paulus.

Volkmar hatte mit seiner These Erfolg. Kein Geringerer als Holsten pflichtete ihm bei und unternahm es, die neue Auf-

[1] Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts S. VII.

[2] Zuerst »Religion Jesu« S. 203. Die umfassende exegetische Begründung gab Volkmar in dem Buche »Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit hist.-exeget. Kommentar« 1870. In unserer Untersuchung wird das Werk zitiert nach der zweiten erweiterten Ausgabe von 1876 mit dem veränderten Titel »Marcus und die Synopse der Evangelien nach dem urkundlichen Text und das Geschichtliche vom Leben Jesu«.

[3] Marcus S. 643 f. [4] Ebenda.

fassung selbständig zu begründen[1]. Auf anderem Wege als Volkmar gelangt auch er zu dem Resultat, daß Markus sein Evangelium verfaßte mit dem Zweck, das Recht des Paulinismus als in der Verkündigung des geschichtlichen Christus begründet zu erweisen[2]. Mehrfach zeige sich bei Markus deutlich die Absicht, Jesus als den Typus des Paulus darzustellen und »Paulus durch den Schild Jesu zu decken«[3]. Dabei konstatiert Holsten an unzähligen Stellen, daß die Ausdrucksweise des Pauliners Markus aus »dogmatischer Erwägung« heraus geformt sei.

Grundsätzliche Übereinstimmung mit Volkmar und Holsten bekundete M. H. Schulze in seiner »Evangelientafel«[4]. Auch er findet die Originalität des Markusevangeliums darin, »daß es sich bei genauer Durchsicht geradezu als eine Apologie der Person und Wirksamkeit des Apostels Paulus . . . darstellt«[5]. Daß die Apologie auch der paulinischen Theologie gelte, bleibt zwar eher im Hintergrund: »Die Verwandtschaft der Paulus- und Christus*geschichte* oder: Der Apostel gedeckt durch Leben und Taten seines Meisters, das ist das Thema dieses Evangeliums. . .«[6]. Wie raffiniert Markus in der Ausführung dieses Themas vorgeht, erhellt zum Beispiel aus folgendem: Markus drückt sich so aus, »als wollte er sich — man verzeihe den Ausdruck — verschnappen, z. B. bei Gal-liäa, als wollte er sagen Gal-atien, und bei K-apernaum, als wollte er sagen K-orinth. So frappant passen die Beziehungen«[7]. Oder: »Zum Überfluß ist nun (Mc $10_{46\,ff.}$) die Blindenheilung bei Jericho der Heilung des vormals blinden Paulus nachgebildet. Der Blinde sitzt am Wege bettelnd (v. 46). Paulus ist auf der Straße, der richtigen, und betet (Act 9_{11}). Dann v. 49 θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε entspricht, mit versteckter Alliteration des ersten Wortes, dem Rufe: Tarse, stehe auf, er beruft dich! (Act 26_{16} $22_{18\,16}$ 9_{11}.) Die Worte Jesu τί θέλεις ποιήσω σοί sind das Echo des paulinischen Angstrufes τί με θέλεις ποιῆσαι; (Act 9_6 22_{10}). Die Heilung εὐθὺς ἀνέβλεψεν korrespondiert mit εὐθέως . . . ἀνέβλεψε (Act 9_{18} 22_{13})«[8].

---

[1] »Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evv.« 1883, und »Die synopt. Evv. nach der Form ihres Inhalts«, 1885.

[2] Syn. Evv. S. 179 ff. [3] Ebenda S. 14.

[4] Die erste Ausgabe erschien schon 1861; die zweite ausführlichere, nach welcher das Werk in dieser Untersuchung zitiert wird, datiert von 1886.

[5] Evangelientafel S. IV, X. [6] Ebenda S. X. [7] Ebenda S. IV.

[8] Ebenda S. XXII.

In diesen radikalen Formulierungen Volkmars, Holstens und M. H. Schulzes ist nun freilich die These vom Paulinismus des Markus in der Folgezeit von keinem Forscher übernommen worden. Ihre Aufstellungen werden, wo man darauf zurückkommt, als »kolossale Übertreibungen« und »Maßlosigkeiten« gekennzeichnet[1]. Auch wo man weiterhin von Paulinismus bei Markus redet, handelt es sich nirgends mehr um die Behauptung, das Markusevangelium als Ganzes stehe lediglich im Dienst der Tendenz, die paulinische Theologie in die Worte und Taten Jesu zurückzutragen. Es handelt sich vielmehr durchweg nur noch um ein größer oder geringer zu bemessendes Maß von »Paulinismen«, das an einzelnen Punkten, sei es in der Formung von bestimmten Erzählungen und Sprüchen, sei es durch Übernahme von Elementen des spezifisch paulinischen Vorstellungs- und Sprachschatzes, sei es auch bloß durch Auswahl und Gruppierung der vorliegenden tendenzlosen Traditionen in die Darstellung des Markus hineingekommen sei[2]. Bei solcher Grundauffassung war den Forschern immerhin zwischen einem möglichen Minimum und Maximum paulinischer Einflüsse bei Markus noch der weiteste Spielraum für die verschiedensten Vermutungen und Nüanzierungen gegeben, wie sie denn auch tatsächlich zur Sprache gebracht worden sind.

Dabei ist aber von besonderem Interesse die Beobachtung, wie in mehr als einem Fall bei einem und demselben Autor, wo er sich zu verschiedenen Malen zu dem Thema äußert, das Urteil augenscheinlich schwankt. So bei J. H. Holtzmann. In der »Einleitung« von 1892[3] konstatiert er zwar zuerst, daß es »hier und

[1] So Joh. Weiß, Ältestes Evangelium S. 94, Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung S. 16, der im übrigen das genannte Werk Volkmars über die Evv. ein »zu früh vergessenes Buch« nennt, dann H. Holtzmann, Archiv f. Religionswissenschaft 1907, S. 38.

[2] Hierher gehören beispielsweise: H. Holtzmann Neutestamentl. Theol. I, S. 495 f., W. Hadorn, Entstehung des Markusevg. S. 76 ff., 161, W. Brückner, Christologie des Markusevg., Protest. Monatshefte 1900, S. 426 ff., Wilh. Soltau, Unsere Evv. S. 27, aber S. 138 wird die Christologie des Markus als ganz unpaulinisch bezeichnet; O. Pfleiderer, Urchristentum I, S. 337 ff. Joh. Weiß, Das älteste Ev., bes. S. 94 f., Harnack, Sprüche und Reden Jesu, S. 171, Fr. Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu S. 14, A. Jülicher, Einleitung 1913, S. 278 f., R. Drescher, Das Markusevg. und seine Entstehung, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1916, S. 244 ff., Joh. Weiß, Urchristentum 1917, S. 541. Einige andere Werke, deren Autoren sich mit unserm Thema befassen, wie R. A. Hoffmann, H. von Soden, Titius, waren mir der ungünstigen Zeitverhältnisse wegen nicht zugänglich.

[3] S. 384.

da Berichte gibt, welche nach Form . . . und Inhalt . . . durch das Medium der paulinischen Gedankenwelt hindurchgegangen« seien, fügt diesem Urteil dann aber das andere bei: »Der Anhauch paulinischen Geistes verschwindet nämlich fast neben viel stärkeren Anzeichen, daß Mitteilungen des Petrus den Untergrund der Erzählung, wenigstens auf gewissen Höhepunkten derselben, bilden.« Im Jahre 1907 betont er[1] den paulinischen Einfluß in Sprache und Vorstellungswelt stärker, findet besonders den Nachweis einer ganzen Reihe von Elementen des spezifisch paulinischen Sprachschatzes, die Markus übernommen habe, für beweiskräftig, und urteilt zusammenfassend, Markus gehöre »auf alle Fälle« in den paulinischen Kreis hinein, freilich mit dem Vorbehalt, daß damit »noch keineswegs gesagt sei, er sei als ein paulinischer Christ, sei es auch nur in dem sehr bedingten Sinne, wie dies ja von vielen neutestamentlichen Schriftstellern gilt, zu betrachten«. In der »Neutestamentlichen Theologie« von 1911[2] aber fallen diese weitgehenden Einschränkungen weg, und man liest dafür beispielsweise den Satz: »Man darf sogar weitergehen und eine Erzählung, deren Höhe- und Wendepunkt in der Erfassung des Leidensgedankens, im dreimal feierlich kundgegebenen Todesentschluß 8_{31} 9_{31} 10_{32-34} zu finden ist, für die richtige geschichtliche Illustration zu der paulinischen Predigt vom gekreuzigten Christus und ihrem Losungswort »Durch Tod zum Leben« finden. Das Evangelium zeigt, wie, was göttlich notwendig war, menschlich so gekommen ist«. Noch auffälliger sind die Schwankungen des Urteils bei Harnack. 1906 urteilt er in »Lukas der Arzt«[3], im Markusevangelium spiegle sich nicht die Theologie des Paulus, immerhin stehe ihr Markus unter den Synoptikern am nächsten. Aber nur vier Seiten später liest man den Satz: »Sobald man sich klar macht, was der Paulinismus wirklich gewesen ist, nämlich die universalistische Doktrin und Dialektik eines Judenchristen, ist es wohl verständlich, daß man ihn (sc. in der alten Heidenkirche) durch Matthäus ersetzte, der ihm im Positiven und im Negativen, im Zweck und in den Mitteln viel verwandter ist als Markus und Lukas (im Evangelium)«. Ganz anders ist das Urteil ein Jahr später formuliert, in den »Sprüchen und Reden Jesu« von 1907. Da steht zu lesen[4]: »Der Einfluß des Paulinismus, der

[1] Archiv f. Religionswiss. 1907, S. 38—40. [2] I, S. 495 f. [3] S. 115.
[4] S. 171.

bei Markus so stark ist, fehlt ganz (sc. in der Redenquelle), und demgemäß ist auch der Hauptgedanke des Markus, daß Jesus, sein Tod und seine Auferstehung der Inhalt seines eigenen Evangeliums ist, in Q nicht zu finden«.

Derartige Schwankungen sind ein untrügliches Symptom dafür, daß der Forschung weithin mit dem Radikalismus Volkmars, Holstens und Schulzes auch die Sicherheit in der Klarstellung und Begrenzung der paulinischen Einflüsse bei Markus abhanden gekommen ist. Da kann es denn auch nicht wundernehmen, daß keineswegs nur aus dem konservativen Lager[1], sondern auch von kritischer Seite her Stimmen laut wurden, die gar nichts von paulinischem Einfluß bei Markus wissen wollen, ja diese These mit der nämlichen Schärfe und Sicherheit bekämpfen, mit der seinerzeit Volkmar, Holsten und Schulze sie behauptet hatten, sei es, daß man der Masse der von diesen älteren Forschern beigebrachten Argumente nicht die mindeste Beweiskraft zubilligt[2], sei es, daß man geradewegs den Nachweis für die gänzlich unpaulinische Denkweise des Markus an verschiedenen Punkten zu führen unternimmt[3].

Der hier in aller Kürze skizzierte Verlauf, den die bisherige Behandlung unseres Problems in der Forschung genommen hat, macht deutlich den Eindruck eines unentschiedenen Gefechts und ruft einer erneuten, umfassenden Prüfung der ganzen Sachlage.

Bevor wir aber unsere eigentliche Aufgabe in Angriff nehmen können, alle in Betracht fallenden Vergleichspunkte bei Markus und Paulus aufzusuchen und danach das Verhältnis der beiden neutestamentlichen Autoren zu einander bestimmen, haben wir einige prinzipielle Vorfragen zu erledigen, die es erst einmal mit der richtigen Erfassung des Problems zu tun haben. Denn bei näherem Vergleich der bisher gebotenen Lösungen wird die Tatsache offenkundig, daß man von sehr verschiedenen Voraussetzungen aus an die Bestimmung des inneren Verhältnisses von

[1] Es seien erwähnt B. Weiß, Einleitung in das NT 1886, S. 505 f. und P. Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S. 135—149.

[2] Vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 1913, S. 336: »Es wäre doch einmal an der Zeit, daß man, statt immer paulinische Einflüsse bei Markus behaupten, solche nachwiese. Wie müßte Markus aussehen, wenn er in die Hände eines Pauliners geraten wäre!« Vgl. auch S. 607: »Die meisten, die paulinische Einflüsse statuieren, tun es, weil sie anders die Leidens- und Auferstehungsweissagungen nicht erklären können.«

[3] So P. Wernle, Synoptische Frage S. 199 f.

Markus zu Paulus herangetreten ist, und daß sich daraus von vornherein auch eine verschiedene Beantwortung des vorliegenden Problems ergeben mußte.

Wir gehen daher zunächst über zur Erledigung der hierdurch gestellten Vorfragen.

2. Der Paulinismus des Markus und die synoptische Frage.

Holsten machte den »judenchristlichen« Matthäus zur literarischen Vorlage des Markus und ließ diesen eine durch »verständige« und «dogmatische Erwägungen« geforderte Bearbeitung dieser Evangelienschrift vornehmen, deren Resultat wir nun in unserem zweiten Evangelium zu erblicken hätten. Der Paulinismus des Markus ergibt sich also für Holsten nicht lediglich aus dem Vergleich zwischen Markus und Paulus, sondern aus den als aus paulinisierenden Tendenzen entstanden erklärten Differenzen zwischen Markus und Matthäus. Bildet sonach die Hypothese von der Priorität des Matthäus gegenüber Markus die Grundvoraussetzung der Holstenschen Ausführungen, so ist gemäß dem heutigen Stande der synoptischen Forschung von vornherein klar, daß wir die Problemstellung in dieser Form nicht akzeptieren können. Ist es schon an und für sich eine fragliche Methode, das Verhältnis zweier Autoren A zu B bestimmen zu wollen nach Maßgabe hypothetischer Beziehungen zwischen A und C, so gilt dies im vorliegenden Falle erst recht angesichts des Umstandes, daß doch heute vielmehr die Hypothese von der Priorität des Markus zu den sichersten Resultaten gerechnet werden darf, die die neutestamentliche Literarkritik aufzuweisen hat. Hierüber weiter Worte zu verlieren, wäre völlig überflüssig [1].

Von größerem Gewicht ist die Frage, ob in der neueren Literarkritik am Markusevangelium anderweitige Resultate zutage getreten sind, die unsere Problemstellung beeinflussen könnten.

Die Kontroversen über die Urmarkusfrage fallen offensichtlich für uns außer Betracht. Gerade bezüglich der Hypothese, die

[1] Es sei hier nur verwiesen auf P. Wernles Synoptische Frage, dann auf die Urteile W. Soltaus, Unsere Evangelien 30, wonach die Markuspriorität «in Zukunft als Grundlage aller weiteren Forschungen über die Evangelienfrage anzusehen« ist, und H. Holtzmanns: Die Markushypothese ist »überhaupt keine Hypothese mehr«, Archiv f. Religionswissenschaft 1907, S. 20.

annimmt, unser heutiger Markustext weise Zusätze eines paulinisierenden Bearbeiters auf[1], ist zu sagen, daß sich der paulinische Charakter solcher Stellen bei der zu führenden Untersuchung ohnehin, wenn er wirklich Tatsache ist, erweisen muß, wobei dann erst eine zweite Frage sein wird, ob man sie Markus selbst oder einem Bearbeiter zuzuschreiben habe. Wir setzen daher für unsere Untersuchung das Markusevangelium zunächst als einheitliche Schrift voraus. Eine weitere Frage betrifft das Verhältnis des Markus zu der Redenquelle. Hat sie ihm vorgelegen, so muß gefragt werden, aus was für Gründen er darauf verzichtet, sie mit seiner Darstellung zu verschmelzen. Hat er sie gekannt, was freilich nach Wellhausen[2], aber auch nach Harnack[3], durchaus zweifelhaft, ja unwahrscheinlich ist, und steht fest, daß Q von Paulinismus nicht das Mindeste verrät[4], dann wäre allerdings die Vermutung zu erörtern, ob Markus sie beiseite lasse, eben weil sie ihm zu wenig paulinisch ist. Somit hätten wir es doch wieder in gewissem Sinne mit der Holstenschen Voraussetzung zu tun. Allein die fragliche Erörterung hätten wir doch erst dann anzustellen, wenn aus Markus selber zunächst sich eine paulinisierende Tendenz ergäbe. Verrät er nirgends eine solche Tendenz, so kann auch die Vernachlässigung von Q nicht daher erklärt werden[5].

Wir haben also in unserer Untersuchung die Priorität des Markus vorauszusetzen und die Hauptfrage so zu formulieren, inwiefern berechtigterweise von Paulinismus des Markus gesprochen werden könne lediglich auf Grund des Vergleichs der paulinischen Briefe mit dem Evangelium selbst. Damit ist auch gegeben, daß alles das, was Holsten an »Paulinismen« bei Markus aus den Differenzen gegenüber Matthäus erschließt, für unsere Nachprüfung ohne weiteres außer Betracht fällt.

Weit ausführlicher haben wir uns nun aber mit der Frage zu befassen, nach welchen hermeneutischen Grundsätzen die Erklärung des Markusevangeliums zu verfahren habe. Von welch ent-

---

[1] Vgl. Joh. Joh. Weiß, Aeltestes Ev. S. 137. 242. 258. 260.

[2] Einleitung in die drei ersten Evv. S. 159 ff.

[3] Sprüche und Reden Jesu S. 157. [4] Ebenda S. 146. 171.

[5] Dies zeigt sich bei P. Wernle, Synoptische Frage, S. 211: Da er bei Markus selbst keinen Paulinismus entdecken kann, erklärt er: »Die Behauptung, als Pauliner habe er die Gerechtigkeitsrede ausgelassen, um sie für die Christen damit zu unterdrücken, erregt bloß Heiterkeit; sie ist zu amüsant, um anders denn als schlechter Witz beurteilt zu werden.

scheidender Bedeutung die Beantwortung dieser Frage wird, sobald es sich um die Feststellung paulinischer Einflüsse bei Markus handelt, zeigt zur Genüge ein kurzer Blick in die Auslegungsmethode der an der Hauptfrage beteiligten Forscher.

3. Der Paulinismus des Markus und die Allegorese.

Gustav Volkmar vertritt die Markuspriorität. Was er aber mit Paulus vergleicht, ist nicht der Markustext als solcher, sondern das, was er mit Hilfe einer kühn und geistreich durchgeführten Allegorese aus ihm herausliest. Und zwar ist diese Methode der Auslegung bei Markus nicht bloß erlaubt, sondern nach Volkmars Auffassung geradezu geboten. Denn Markus habe eben sein Evangelium als Lehrdichter geschrieben. Und so sei seine Schrift eine »selbstbewußte Lehrpoesie auf historischem Grunde« geworden. Wer den Markus weiterhin noch rein als historischen Berichterstatter liest und auffaßt, gilt in Volkmars Augen für »prosaistisch-gebannt«[1]. Von diesem Recht zur Allegorese macht Volkmar einen so ausgiebigen Gebrauch, daß Joh. Weiss nicht mit Unrecht geurteilt hat, Volkmars Markuskommentar sei »in weiten Partien nichts anderes als ein richtiger Midrasch zum heiligen Text«[2]. Mit Hilfe dieser Allegorisierungstechnik gelingt es nun Volkmar, eine erstaunliche Menge von »Paulinismen« bei Markus zutage zu fördern.

Volkmars Grundauffassung vom schriftstellerischen Charakter des Markus, wonach er bewußt als Lehrdichter sein Evangelium geschaffen hätte, wird heute kaum mehr vertreten. Sie wird auch von denen bestritten, die Volkmar im übrigen weithin entgegenkommen[3]. Desungeachtet ist es immer noch eine von verschiedenen Seiten her befürwortete Annahme geblieben, daß Markus bald hier, bald da durch eine symbolisierende, allgorisierende Darstellung allerlei in sein Evangelium hineingeheimnißt habe. Jedenfalls spielt diese Annahme überall da eine Rolle, wo man dem Markus paulinisierende Tendenzen zuschreibt.

Das zeigt deutlich, daß wir unsere Hauptaufgabe wesentlich vereinfachen können, und daß es somit zur Klarstellung unseres Problems gehört, wenn wir zunächst diese exegetische Voraus-

[1] Markus S. 90. [2] Aeltestes Evangelium S. 100.
[3] So Joh. Weiß a. a. O. S. 105 ff. und O. Pfleiderer, Urchristentum I, 349—351.

setzung, die Anwendung der Allegorese bei Markus, auf ihre Berechtigung prüfen.

Diese Prüfung erleichtert uns Volkmar selber dadurch, daß er in einem Schlußkapitel seines Kommentars[1] 10 Punkte hervorhebt, an denen Markus die »Hülle« der sinnbildlichen Darstellung sachlich »auffallend« durchbreche, wo sich dann der Beweis dafür erbringen lasse, daß der gesamte Bestand, der ganze Inhalt des Evangeliums nur durch Allegorese in seinem wirklich beabsichtigten Sinn erfaßt werden könne.

Nach Volkmar sind dies folgende Punkte:

1) Die Verfluchung des Feigenbaumes $11_{12\,ff.}$
2) Die Verklärungsvision $9_{1\,ff.}$
3) Die »Kindesvorstellung« $9_{33-37,\,42\,ff.}$
4) Die Zeichenforderung 8_{10-13}.
5) Der »Herodesabschnitt« 6_{14-29}.
6) Die »Allgemeinheit der Heilswirksamkeit Christi« auf Grund des christlichen »Prinzips« der »Innerlichkeit« $6_{53}-7_{23}$.
7) Jesus im »Gemeindehause« 2_{15-17}.
8) Gespräch vom Sauerteig 8_{14-21}.
9) Die »Heilung der jüdischen Blindheit« 8_{22-26}.
10) Die Namen Jairus und Bartimäus 5_{22} und 10_{46}.

Daß diesen zehn Stücken der Beweis für das Recht der symbolistisch-allegorischen Auslegung des gesamten von Markus dargestellten Stoffes zu entnehmen sei, nimmt heute niemand mehr an. Dagegen wird auch heute auf einige der genannten Perikopen selbst die Allegorese angewendet.

Gar keinen Anklang fand Volkmar, soviel ich sehe, mit den Nummern 4), 5), 6) und 7). Wir lassen sie also von vornherein beiseite. Dagegen kommen für unsere Untersuchung eine Anzahl anderer Stücke in Betracht, die von neueren Exegeten sinnbildlich aufgefaßt werden, Stücke, auf welche allerdings auch schon Volkmar diese Methode angewendet, die er aber offensichtlich nicht zu der Zahl der schlechthin beweisenden gerechnet hatte. Solche Stücke sind:

Der gerasenische Besessene 5_{1-20}[2].

Die Heilung des Taubstummen 7_{31-37}[3].

---

[1] Betitelt »Das Wesen des Marcusbuchs«, Marcus S. 643 ff.

[2] So nach Pfleiderer, Soltau, Holsten, Wohlenberg, Schmiedel.

[3] Pfleiderer, Joh. Weiß, Wohlenberg.

Der fremde Exorzist 9_{38-40}[1].
Die Finsternis 15_{33}[2].
Das Zerreißen des Vorhangs im Tempel 15_{38}[3].
Weitere Bereicherungen dieser Liste, mit denen einzelne Forscher allein dastehen, können hier füglich außer Betracht gelassen werden. Wir prüfen nun die genannten Abschnitte auf ihren sinnbildlichen Charakter.

Die Verfluchung des Feigenbaumes $11_{12\,ff.}$ Mit der sinnbildlichen Bedeutung dieser Perikope hat es eine eigene Bewandtnis. Ganz offenkundig greifen die Erklärer hier nicht deshalb zu einer solchen Deutungsart, weil Markus sie irgendwie nahelege, sondern es handelt sich einzig um einen Notbehelf, mit dem entweder Jesus selber dem Verdacht enthoben werden soll, er begehe mit der Verwünschung eine sittlich anfechtbare Tat, oder dann Markus, er traue Jesus eine solche zu[4]. Teils mit Berufung auf das Feigenbaumgleichnis Lc $13_{6\,ff.}$[5], teils ohne diese lukanische Voraussetzung[6] findet man nun in dem fruchtlosen Feigenbaum entweder das Volk Israel[7] oder speziell Jerusalem und seinen Tempel dargestellt. Die Blätterfülle, mit der der Baum prangt, bedeutet den Prunk des bloß äußerlichen jüdischen Religionsbetriebs oder die »Begeisterung, mit der man ihn (Jesus) als den Messias feierte, den Schein des Glaubens an ihn erweckt hatte, der sich in seinem Verhalten nicht bewährt hatte«[8], und die Verfluchung ist »eine in drastischem Bilde sich vollziehende Weissagung auf das Gottesgericht der Zerstörung Jerusalems«[9].

Aber dagegen, daß dies die wirkliche Auffassung des Markus sei, erheben sich sehr gewichtige Bedenken. Zunächst steht es

---

[1] Holsten, Schulze, J. Weiß.
[2] W. Brückner, Wohlenberg.
[3] Pfleiderer, W. Brückner, B. u. J. Weiß, Soltau, H. Holtzmann.
[4] Vgl. J. Weiß, Schriften des NT I, S. 179, der ausdrücklich den Hunger Jesu um so weniger als »zureichenden Grund« zur Zerstörung des Baumes anerkennen kann, als Markus ja konstatiert, es sei nicht Feigensaison gewesen. — Sehr deutlich besonders Volkmar: Der Lehrbilderdichter Markus will »ein Gleichnis in Erzählungsform« geben. »Denn zu dem sittlichen Unsinn, der darin bestehen würde, irgendeinen Baum der Welt zu verfluchen, käme auch der physische Widersinn, wenn man Feigen verlangte, wo es keine geben konnte, oder wenn ein Feigenbaum im Frühjahr belaubt sein soll«. Marcus S. 510.
[5] So Pfleiderer, Urchr. I S. 374, J. Weiß, Schriften I S. 179, W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900, S. 342, Wohlenberg, Komm. zu Markus S. 299.
[6] Volkmar S. 508 ff., B. Weiß, Komm. zu Markus S. 177.
[7] Volkmar, B. u. J. Weiß.
[8] B. Weiß a. a. O.
[9] Wohlenberg a. a. O. S. 300.

mißlich mit dem Rückgriff auf Lc 13 6 ff. Ist es an sich schon eine ganz unsichere Schlußfolgerung: Weil der Feigenbaum für Lukas das Volk Israel bedeute, so könne es bei Markus nicht anders sein, so wird die Ableitung der Markusperikope aus Lukas erst recht noch dadurch in Frage gestellt, daß das Prioritätsverhältnis mit noch größerer Wahrscheinlichkeit umgekehrt werden kann. Lc 13 6 ff. ist nach Volkmar[1] und Holsten[2] vielmehr entstanden durch »Umbildung von Mt 21 18 f., Mc 11 12–14«. Er läßt ja tatsächlich die Verfluchung des Feigenbaums aus, und man kann nicht beweisen, daß er sie in seinem Markus nicht gelesen habe. So erklärt denn B. Weiß lieber von vornherein: »Mit der Parabel Lc 13 6 ff. hat die Erzählung gar nichts zu tun«[3]. Damit zerbricht man aber in Wahrheit die wichtigste Stütze der symbolischen Deutung von Mc 11 12 ff. Denn nun gilt es, Markus rein aus Markus zu erklären, und das führt auf alles andere, nur nicht auf Allegorese. Vor allem gilt es da die Tatsache anzuerkennen, daß gerade der auffälligste Satz des Markusberichts, den schon Matthäus um seiner Anstößigkeit willen ausgelassen hat: ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν συκῶν 11 13, der symbolischen Deutung ins Gesicht schlägt und niemals von Markus geschrieben worden wäre, hätte er symbolisieren wollen. Wenn Volkmar schreibt[4]: »Wo es also höchste Zeit gewesen wäre, da gerade fehlte es bei dem Volke Jerusalems an der Zeit für die Frucht«, Israel »hatte keine Zeit dazu, solche Früchte zu bieten«, so vergewaltigt er ganz einfach den Sinn von καιρός. Will doch Markus mit dem Satz vielmehr ausdrücklich hervorheben, die Geschichte habe in einer Jahreszeit stattgefunden, in der der Feigenbaum unmöglich schon Früchte tragen konnte. Läßt man aber diesem Satz v. 13 seinen einzig möglichen Sinn, so kommt man sofort mit der ganzen Deutung der Geschichte in unerträgliches Gedränge. Wohlenberg[5] sucht folgendermaßen damit fertig zu werden: »Wenn der Evangelist hinzufügte, die Zeit der Feigen sei ja nicht, noch nicht da, so wird er damit haben andeuten wollen, es werde doch eine Zeit kommen, da der Herr die Frucht des Glaubens dort finden werde, wo jetzt ein religiöses Scheinwesen regiert.« Soll das aber die Meinung Jesu oder des Markus sein, dann bleibt schlechthin unverständlich, daß Jesus den Baum mit den Worten verflucht:

[1] S. 510. [2] Syn. Evv. S. 69. [3] a. a. O. S. 177. [4] Marcus S. 508.
[5] Komm. S. 299 f.

μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι v. 14 (!), und hintendrein der Evangelist bestätigt, der Baum sei tatsächlich verdorrt, v. 20, 21. Danach kann der Baum nicht nur εἰς τὸν αἰῶνα nicht mehr Frucht tragen, sondern er soll es auch nicht. Aber freilich, läßt man sich einmal auf symbolische Deutung der Geschichte ein, dann verlangt auch v. 13 gebieterisch seinen Platz in dieser Deutung. Denn er ist eine zu auffällige Beigabe zum Ganzen, als daß er außer acht gelassen werden dürfte. Dann kann er aber einzig sagen wollen: Das Volk Israel war bei all seiner religiösen Betriebsamkeit noch so weit zurück, daß es zur Zeit Jesu als verfrüht gelten mußte, von ihm die Frucht (des Glaubens?) zu verlangen. Mit anderen Worten: Der Vers ist dann nicht nur für den Baum, sondern auch für das Volk, das er darstellen soll, ein Moment der Entschuldigung. Ein solches aber geltend zu machen, steht in vollendetem Widerspruch zu der Tendenz der postulierten symbolischen Bedeutung, die ja in eine Gerichtsweissagung ausläuft.

An v. 13 scheitert also die Allegorese. Nun redet aber doch Markus im zweiten Teil der Feigenbaumgeschichte (11 20 ff.) klar genug, um zu erkennen, welchen Sinn für ihn die Verfluchung des Baumes hat. Hier ist nun freilich nichts von Symbolismus zu merken, es wird auch nicht eine sinnbildliche Bedeutung des ersten Teils vorausgesetzt. 11 22–26 zeigt Markus sehr deutlich, daß ihm die Verfluchung des Baumes einzig erwähnenswert erscheint als Wunder, mit dem Gott auf den felsenfesten Glauben Jesu antwortet, als eine auffällige Gebetserhörung, die Jesus selber erlebt hat, und die ihm Gelegenheit gab, auch den Jüngern den Glauben zu stärken. Daß Markus die Sache wirklich so auffaßt, ist um so sicherer, als v. 23 den Beweis dafür leistet, daß Markus hier Worte Jesu über den Glauben mit der Verfluchung des Feigenbaumes in direkten Zusammenhang bringt, die von Haus aus nicht damit verbunden sein konnten: Zwischen Bethanien und Jerusalem ist kein See, in den sich der Berg stürzen könnte, auf den Jesus da mit der Hand weist (ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ). Dieser See ist in Galiläa, und bei einem der Höhenzüge um dessen Ufer wird dies Wort vom Berge versetzenden Glauben von Jesus gesprochen worden sein. Markus versetzt es aber in ein Gespräch über einen Feigenbaum, den Jesus am Wege zwischen Bethanien und Jerusalem habe verdorren lassen, weil es gemäß seiner Auffassung dieser Verfluchungsgeschichte nirgends besser paßte als

hier. So Wellhausen, der sich mit scharfer Ironie gegen die Symbolisierung unserer Perikope wendet[1].

Die Geschichte vom Feigenbaum ist also nicht zu allegorisieren[2]. Die wirkliche Meinung des Markus erfaßt, wer die Mahnung des Euthymius[3] beherzigt: μὴ ἀκριβολογοῦ, διατί τετιμώρηται τὸ φυτόν, ἀναίτιον ὄν. ἀλλὰ μόνον ὅρα τὸ θαῦμα, καὶ θαύμαζε τὸν θαυματουργόν.

Die Verklärungsvision $9_{2\,\mathrm{ff.}}$ Hier hat sich die Allegorese in so weit reichendem Maße die Einzelheiten des Textes zunutze gemacht[4], daß eine Aufzählung der in Betracht fallenden Deutungen unsere Darstellung viel zu sehr belasten würde. Wir nehmen darauf Bezug, wo es der Zusammenhang dieser Untersuchung erfordert.

Wir haben in erster Linie nach den Gründen zu fragen, denen man das Recht oder gar die Notwendigkeit einer Allegorisierung der Verklärungsgeschichte entnimmt. Vor allem ist geltend gemacht worden, die Geschichte lasse sich einfach aus Exod. $24_{9\,\mathrm{ff.}}$ und Ex. 34_{28-35} ableiten[5]. Geht das Ganze wirklich auf diese alttestamentlichen Darstellungen zurück, dann kann Markus allerdings nicht aus rein historischem Interesse die Geschichte erzählt haben. Die Ableitung aus den Exodusstellen geschieht dann zweifellos im Dienste eines didaktischen Zweckes, und die Allegorese ist also am Platz. Aber ist die Ableitung aus den genannten Exodusstellen wirklich so evident? Daß zwischen den Darstellungen etwelche Ähnlichkeit vorhanden ist, soll nicht bestritten werden. Reicht sie aber wirklich so weit, daß auf literarische Abhängigkeit von Mc $9_{2\,\mathrm{ff.}}$ geschlossen werden müßte? Aus Ex 24 sollen erstlich die sechs Tage 9_2 stammen. Aber in Ex 24_{16} ist Moses sechs Tage auf dem Berg, bei Markus geht Jesus nach sechs Tagen hinauf. Gestaltet Markus seinen Bericht nach Ex 24_{16}, so ist nicht einzusehen, warum er davor zurückschreckt, auch Jesum so lange auf dem Berge weilen zu lassen.

---

[1] Markus S. 88 f., 91.

[2] Beachtenswert ist, daß auch Holsten nicht auf Allegorese ausgeht in der Erklärung dieser Perikope, vgl. Synopt. Evv. S. 88. Energisch bestritten hat diese Auslegungsart bereits D. Strauß, Leben Jesu II, S. 246—248.

[3] Zitiert von Strauß, a. a. O. S. 248, Anm. 20.

[4] So nach Volkmar, Marcus 455 f., bes. Pfleiderer, Urchr. I 363 ff., W. Brückner, Prot. Monatsh. 1909, S. 340.

[5] Pfleiderer, Volkmar, W. Brückner, a. a. O., H. Holtzmann, Synoptiker, S. 85.

Berichtet er von 40 Tagen in der Wüste, so wären wohl auch sechs Tage auf dem Berge möglich. Wellhausen[1] bescheidet sich daher lieber mit der Auskunft: »Man weiß nicht, warum an dieser einzigen Stelle . . . die Zwischenzeit zwischen zwei Erzählungen genau angegeben wird«. Ja, Joh. Weiß[2] sieht in den sechs Tagen sogar eine wertvolle chronologische Angabe, die Markus schon in seiner Quelle, den petrinischen Erinnerungen, vorgefunden habe. Immerhin kann der hohe Berg 9_2 aus Ex 24 stammen. Doch auch hier herrscht nicht zweifellose Sicherheit. Wellhausen[3] hat seine Gründe, ihn vielmehr mit dem Berg von Mt 28_{16} zu identifizieren. Wie steht es mit den drei Begleitern Petrus, Jakobus und Johannes? Ex 24 hat man es mit zwei Bergbesteigungen zu tun. 14_9 sind Aaron, Nadab, Abihu und 70 Älteste die Begleiter Mosis, 24_{12} gehen nur Moses und Josua auf den Berg, und nur diesen wird nun in der Wolke die große Gottesoffenbarung zuteil. Es ist klar, daß der Zug bei Markus, Jesus in Begleitung von drei Jüngern, weder zu dieser noch zu jener[4] Darstellung eine Parallele bildet. Die drei Jünger tauchen auch sonst noch als einzige Begleiter Jesu bei besonderen Gelegenheiten auf. Kann man die Erscheinung des Mose 9_4 aus Ex 24 ableiten? Die des Elia dann um so sicherer nicht. In dem Gefühl, daß hier mit Ex 24 allein auch für den Mose von Mc 9_4 noch nicht geholfen sein dürfte, hat man mehrfach noch II Cor 3_7 und 4_6 zur Erklärung beigezogen[5]. Wie Paulus, so wolle auch Markus die Doxa Mosis neben der Doxa des Christus als die geringere, als die vergängliche neben der unvergänglichen hinstellen. Aber tut denn das Markus wirklich? Im Gegenteil. Er läßt die Doxa Jesu wieder vergehen, während Moses und Elias nach Markus' Auffassung wohl in verklärtem Zustand in den Himmel zurückkehren, woher sie auch auf den Berg niedergefahren waren. Und damit stoßen wir auf den wahren Grund, weshalb Markus die beiden überhaupt neben Jesus erscheinen läßt. Sie gelten beide als längst in den Himmel aufgenommen, erscheinen und verschwinden daher mit der Schechina als deren himmlische Be-

---

[1] Markus, S. 69. [2] Ältestes Ev., S. 228. [3] Markus, S. 69.

[4] P. Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 145, Anm. 1 wirft schon Volkmar vor, er habe die 70 Ältesten in seiner Deutung unterschlagen.

[5] Besonders H. Holtzmann legte darauf Gewicht, Einltg. S. 364, Synoptiker, S. 85, Neutestamentl. Theol. I S. 495.

gleiter[1]. Daß endlich die Wolke Mc 9 7 ohne Ex 24 15 nicht erschienen wäre, wird man im Ernst nicht behaupten wollen. Und so ist denn doch wohl von der behaupteten Ableitung der ganzen Geschichte aus Ex 24 zu urteilen, daß sie nicht bewiesen und nicht beweisbar ist[2]. Die Heranziehung von Ex 34 29–35 ist schon darum unglücklich, weil dort Moses als Verklärter vom Berg herabsteigt, der Menge, die er unten antrifft, auch als solcher sichtbar wird und ihr deshalb derart Eindruck macht, daß er sein Antlitz verhüllen muß, während Jesu Doxa längst wieder verschwunden war, als er mit dem am Fuß des Berges auf ihn wartenden Volk zusammentraf. Mit viel mehr Wahrscheinlichkeit hat denn nun auch Wellhausen[3] den Ursprung der Erzählung Mc 9 2 ff. ganz anderswo gesucht: »Man darf nach Mt 28 16 die Vermutung wagen, daß sie ursprünglich ein Bericht über die Erscheinung des Gekreuzigten vor den drei Jüngern war.«

Volkmar hat an einem ganz anderen Punkt eingesetzt, um den Beweis dafür zu erbringen, daß Markus an dem Bericht über die Verklärung weniger historisches, als vielmehr didaktisches Interesse habe, das Ganze daher als Allegorie zu beurteilen sei, nämlich bei 9 9 ff. Das Wort Jesu 9 9 interpretiert er als Befehl, »nichts davon zu sagen bis zur Auferstehung Christi: Das Ganze sei nur ein Abbild der Herrlichkeit, zu der er durch diese einging, nur danach verständlich ... Also das Ganze ist nicht eher gesagt und gedacht als nach der Auferstehung!«[4]. Ebenso Pfleiderer: »Es soll erklärt werden, daß von der höheren überirdischen Herrlichkeit Christi seine Jünger erst nach seiner Auferstehung ein Verständnis hatten und Kunde gaben, während sie doch schon vorher sich ihnen offenbart haben soll«[5]. Mit einer solchen Interpretation legt man aber die Hauptsache, auf die es sowohl Volkmar wie Pfleiderer ankommt, einfach in den Text von 9 9 hinein. 9 9 ist mit keinem Wort angedeutet, die drei Jünger hätten den Vorgang der Verklärung in seiner Bedeutung als Vorausdarstellung der Auferstehung erst nach der Auferstehung

[1] So in der Hauptsache Wellhausen, Markus S. 69, und E. Klostermann bei Lietzmann, Handb. zum NT II S. 72. Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 243 protestiert gegen die Heranziehung von II Cor 3 7, 4 6: »Mit dieser Stelle hat unser Markustext auch nicht die geringste Ähnlichkeit.«

[2] Auch Joh. Weiß, Schriften I, 155 anerkennt die Ableitung aus den Exodusstellen nicht.

[3] Markus, S. 71.

[4] Marcus, S. 457. [5] Urchristentum I S. 365.

verstanden. Nicht um das Verständnis des Vorganges, sondern lediglich um seine vorzeitige Bekanntmachung durch die Jünger handelt es sich 9 9. Um so deutlicher scheint nun allerdings 9 10, die Frage der Jünger, ihr Unverständnis zu offenbaren: τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι? Die Stelle würde aber erst dann für das, was Volkmar und Pfleiderer wollen, etwas beweisen, wenn die Jüngerfrage sich auf die Auferstehung Jesu bezöge. Aber mit einer solchen Auffassung der Stelle glättet man den Zusammenhang in einer unerlaubten Weise[1]. Die Jünger fragen in Wirklichkeit — und das macht die besondere Schwierigkeit der Stelle aus — nicht nach der Auferstehung Jesu, sondern nach der allgemeinen Auferstehung. Würden sie die Auferstehung Jesu meinen, so könnten sie nicht den Einwand erheben: ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς, ὅτι Ἠλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον 9 11. Denn niemals haben die Schriftgelehrten die Meinung vertreten, vor der Auferstehung des Messias müsse die Erscheinung des Elias erfolgen, aus dem einfachen Grunde, weil ihnen die Auferstehung des Messias doch ein völlig unbekannter Gedanke war. Wohl aber paßt das Erscheinen des Elias als Vorzeichen der allgemeinen Totenauferstehung ins jüdisch-eschatologische Programm[2]. Diese Erwägung stellt die Tatsache über allen Zweifel, daß die Jünger diese meinen[3]. Mit dieser Feststellung wird die Argumentation Volkmars und Pfleiderers hinfällig. Und damit sind wir bei dem Resultat angelangt, daß es eine unbeweisbare Behauptung ist, Markus zeichne mit der Verklärungsgeschichte einfach ein Bild,

---

[1] Eine solche Glättung bedeutet schon die LA von D: ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.

[2] Womit das πρῶτον 9 11 in Beziehung zu setzen sei, wird in der Exegese nicht überall richtig bestimmt. Falsch sind die Auslegungen, wonach an die Zeit vor Jesu Auftreten gedacht sein soll, so nach Origenes Volkmar a. a. O. S. 458, B. Weiß, Komment. S. 140, H. Holtzmann, Handkomm. Markus S. 43, Joh. Weiß, Schriften I S. 157. Prinzipiell richtig Wellhausen, Markus S. 70: πρῶτον bedeutet »vor der Parusie des Messias«, E. Klostermann, Handb. I S. 73: »Nicht daß Elias noch vor der Auferstehung des Menschensohnes kommen müsse, oder gar, daß er mit seiner Erscheinung bei der Verklärung zu spät gekommen sei . . ., macht den Jüngern Schwierigkeit. Sondern sie fragen: wie kann jetzt der Messias da, wie kann das Reich Gottes vor der Türe sein, ehe Elias da war?« Nur muß hier berichtigt werden, daß die Jünger die eschatologische Erwartung nicht ausdrücklich in der Form aussprechen, der Elias müsse erscheinen vor dem Anbruch des Reiches oder vor der Parusie des Messias, sondern: er müsse erscheinen vor dem allgemeinen ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Aber allerdings gibt es für die Jünger keine allgemeine Totenauferstehung ohne Parusie des Messias und Anbruch des Reiches.

[3] So versteht offensichtlich auch Holsten, Synopt. Evv. S. 52 die Stelle.

das allegorische Deutung verlangt. Er hat ein historisches Interesse an diesem Bericht: Er will erzählen, wie einst die drei Jünger Jesum schon während seines Erdenlebens in seiner vollen messianischen Herrlichkeit schauen durften. Das ist alles. Daß dies seine Auffassung ist, darauf deuten alle Einzelheiten: Die Verwandlung, die himmlischen Begleiter, die Stimme vom Himmel, und nicht zuletzt auch das Verbot, die Sache weiter zu sagen. Ist es doch eine Eigentümlichkeit, die bei Markus mehr auffällt als bei den Seitenreferenten, daß Jesus beständig die Kundmachung seiner messianischen Würde verbietet.

Markus will 9 2 ff. lediglich Historie erzählen. Eigentlich hat aber auch eine kritisch geschärfte Prüfung der Perikope keinen Grund, dem hier berichteten Vorgang ohne weiteres die Geschichtlichkeit abzusprechen. Es läßt sich sehr wohl vermuten, daß dem Bericht ein wirkliches visionäres Erlebnis der drei Jünger zugrunde liegt, in dem ihnen Jesus als der Messias in himmlischer Glorie erschien. Strauß[1] hat bereits alles gegen diese Deutung geltend gemacht, was hier eingewendet werden kann, nämlich die Unwahrscheinlichkeit einer Vision, an der gleichzeitig mehrere Personen beteiligt sind, und die Zwecklosigkeit einer solchen Vision. Beide Bedenken sind heute erledigt durch die psychologische Wissenschaft: Massenvisionen gibt es; gerade auch bei den Ostererlebnissen der Jünger kommt man ja nicht ohne diese Auskunft aus. Und bei einer Vision nach Zwecken zu fragen, ist völlig verkehrt. Die Psychologie frägt hier nur nach Ursachen, nach den psychischen Vorbedingungen.

Die »Kindesvorstellung« und der fremde Exorzist, 9 38 ff. Die sinnbildliche Deutung dieses Abschnitts läuft bei allen ihren Vertretern[2] darauf hinaus, daß hier Parteizwistigkeiten innerhalb der Urgemeinde und ihre Entscheidung durch Jesus dargestellt seien. Die Zwölf 9 35 repräsentieren nach Volkmar die judenchristliche Partei. Ihr Streit: τίς μείζων bezieht sich auf den Anspruch der Judenchristen, mehr sein zu wollen als die Heidenchristen, die allegorisch dargestellt sein sollen in dem Kind 9 36, in dem fremden Exorzisten 9 38 und in τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων (εἰς ἐμέ) 9 42. Aber die Deutung des Rangstreits ist textwidrig. Markus faßt die Sache nicht so auf, als hätten die Zwölf

[1] Leben Jesu II, S. 257.

[2] Volkmar, Marcus 464 ff. Holsten, Synopt. Evv. S. 54 ff. Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 258, Schriften I, S. 163, Schulze, Evangelientafel XIII.

insgesamt mehr sein wollen als andere Jünger. Sondern nach seiner Meinung und Darstellung stritten die Zwölf »untereinander, so daß einer gegen den andern die höhere Stellung in Anspruch nahm«[1]. Es handelt sich also um einen Streit der Zwölf unter sich. An eine andere Klasse von Jüngern neben ihnen ist gar nicht gedacht. Dies ist um so sicherer des Markus Auffassung, als er nachher 10_{35-41} ein solches Beispiel ehrgeizigen Streites innerhalb der Zwölf im einzelnen beschreibt. Handelt es sich also von vornherein nicht um eine besondere Parteiposition, die die Judenchristen in ihrer Gesamtheit gegenüber andern einnehmen wollen, so darf auch die Deutung des Kindes, des fremden Exorzisten und der μικροί nicht auf eine solche Annahme gegründet werden. Ja, es wird überhaupt zweifelhaft, was hier die Heidenchristen neben den unter sich streitenden Zwölfen zu tun haben sollen. Um die Gründe für die Deutung auf Heidenchristen ist es auch sonst mißlich bestellt. Weil Paulus Rm 2_{20} von den Heiden als von den νήπιοι redet, müsse das Kind 9_{36} den Heidenchristen bedeuten[2]. Aber das ist ja hier eben die Frage, ob man Markus aus Paulus erklären dürfe. Zudem ist es schon falsch, zu sagen, mit ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου 9_{37} werde das Kind als ein christliches bezeichnet: »auf Grund meines Namens, d. h. weil sie meinen Namen tragen« (sc. die Heidenchristen[3]). Der Ausdruck will doch einfach besagen: »Wer eines dieser Kinder aufnimmt«, soll es tun »unter Bekenntnis meines Namens, d. h. unter Berufung auf mich«[4]. Ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου sagt also vom Kinde überhaupt nichts. Daß der Ausdruck das Nämliche bedeute wie der andere 9_{41}: ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε, stimmt nicht. Diese Wendung bedeutet allerdings »auf Grund der Zugehörigkeit zu Jesus«[5], aber sie geht gar nicht auf das Kind, sondern auf die Jünger: ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς . . . 9_{41}[6]. Um so mehr soll mit dem fremden Exorzisten etwas zu beweisen sein,

---

[1] B. Weiß, Komm. S. 149, vgl. bes. zu πρὸς ἀλλήλους 9_{34}. Schon Bengel, Gnomon 123 schreibt: quis inter ipsos esset major.

[2] Volkmar, Marcus, S. 466. [3] Volkmar, Marcus, S. 467.

[4] Heitmüller, Im Namen Jesu S. 64, oder, falls einfach לשמי zugrunde läge: »um meinetwillen«. Heitmüller, a. a. O, S. 113. [5] Heitmüller, a. a. O. S. 63.

[6] Damit, daß Schulze, Evangelientafel S. XIII, 9_{41} hinter ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε an Stelle der Judenchristen vielmehr die Christuspartei von I Cor 1_{12} angedeutet findet, macht er seinerseits von dem postulierten Recht der Allegorese einen Gebrauch, gegen den sich Volkmar nicht wehren könnte, der aber durch seine Konzeption einen argen Strich macht.

indem sich hinter ihm der Führer der Heidenchristen, Paulus, verstecke[6]. Aber diese Deutung ist doch offensichtlich eine Gewaltsamkeit sondergleichen. Es ist doch in Wahrheit schlechthin unfaßlich, wie ein Evangelienschreiber des 1. Jh. hätte dazu kommen sollen, den Apostel Paulus während der Zeit des irdischen Wirkens Jesu auftreten zu lassen in der Gestalt eines Dämonenaustreibers, der sich bei seinen Exorzismen in magischer Weise des Namens Jesu bediente, abgesehen davon, daß doch wirklich von dem Paulus jener Zeit vor der Auferstehung Jesu niemals hätte das Wort gelten können ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ' ἡμᾶς, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν, Mc 9_{40}. Wie sollte Markus auf eine so sonderbare Einführung des Paulus ins Leben Jesu verfallen sein, und wie hätten die ersten Leser des Evangeliums ohne einen ausdrücklichen Verweis des Autors diesen bis zur Unkenntlichkeit verkleideten Apostel als solchen wiedererkennen sollen, wenn doch die historische Überlieferung über das Leben des Paulus vor seiner Bekehrung nur das Eine zu melden wußte, daß er ein eifriger Pharisäer und ein Verfolger der Sache und der Anhänger Jesu gewesen sei. Volkmar hat denn auch die hier vorliegende Schwierigkeit deutlich gefühlt. Er bestreitet die Auffassung, daß Markus hier eine wirkliche Episode aus dem geschichtlichen Leben Jesu darstellen wollte: Von dem ganzen Abschnitt 9_{30-51} urteilt er[2], er sei »so ausdrücklich paulinisch, daß nur einzelne Gnomen in dem antijudaistischen Unterricht Jesu selbst angehören können«. Und so ist es denn 9_{38-40} (wie in 9_{30-51} überhaupt) nicht der irdisch-geschichtliche Jesus, mit dem die Jünger verhandeln, sondern ausdrücklich »der Auferstandene«[3]. So wird nun allerdings die Deutung wenigstens erträglicher. Obwohl Paulus auch nach seiner Bekehrung in der Zeit nach der Auferstehung Jesu in der Verkleidung eines Exorzisten, der, ohne Jesus nachzufolgen, unter Anrufung seines Namens Teufel austreibt, immer noch eine äußerst merkwürdige Figur macht. Aber wie gewalttätig geht die Behauptung mit dem Markustext um, in 9_{30-51} lasse Markus den Auferstandenen auftreten! Wie kann Markus Jesus vor seiner Auferstehung als den Auferstandenen in die Darstellung einführen, und dies noch dazu, ohne den Leser im mindestens durch irgendwelchen Wink auf diesen erstaun-

[1] Volkmar, Marcus S. 465; schon 9_{35} sei nach Holsten, Synopt. Evv. S. 54 an Paulus gedacht.

[2] Volkmar, Marcus S. 475. [3] Marcus S. 464.

lichen Wechsel der Situation aufmerksam zu machen? In dieser gewalttätigen Exegese hat mit Recht kein ernsthafter Exeget Volkmar Gefolgschaft geleistet. Dann ist es aber auch mit dem verkleideten Paulus von 9_{38} nichts. Es bleibt noch der Ausdruck τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων übrig[1]. Die Deutung der μικροί auf die Heidenchristen beherrscht in der Exegese das Feld keineswegs allein. Man sieht in ihnen auch bloß die »einfach Gläubigen im Gegensatz zu den Führern, den Aposteln«[2], oder die »Anfänger im Glauben«[3], oder gar noch allgemeiner »Gemeindeglieder, welche zwar, im Sinne von v. 36, niedrig und gering sein und nicht zu den Großen gehören wollen«[4]. Daß so verschiedene Deutungen überhaupt möglich sind, beweist auf jeden Fall so viel, daß Markus hier keineswegs irgendeine besondere Partei innerhalb der Urgemeinde hat hervorheben wollen, um sie einer andern gegenüberzustellen. Die μικροί bleiben unbestimmbar, und so auch ihr Glaube: daß er sich auf die Messianität Jesu beziehe, ist nach dem Zusammenhang keineswegs wahrscheinlich.

Aus allem ergibt sich, daß das Recht zur Allegorisierung von $9_{38\,ff.}$ sich nicht erweisen läßt.

Das Gespräch über den Sauerteig 8_{14-20}. Weil dieses Stück beide Speisungsgeschichten voraussetzt, so muß es, da die Berichte 6_{34-44} und 8_{1-9} doch wohl mit großer Wahrscheinlichkeit als Dubletten zu erklären sind, vollends als unhistorischer Nachtrag gelten. Sollte erst Markus dessen Verfasser sein, was keineswegs sicher ist, so kann man 8_{14-20} unter der Voraussetzung betrachten, hier Markus besonders sicher auf seine schriftstellerische Art beobachten zu können. Volkmar findet, Markus habe hier in der Schilderung der Verständnislosigkeit der Jünger »zu tief in den schwarzen Topf gegriffen«. Er habe »karrikiert, um den jüdischen Blödsinn zu geißeln«, »der das Geistige in Christi Lehre und Wirken gar nicht verstehe, so auch die Sinnbildsprache dieses Evangeliums nicht begreifen werde«. Markus will mit diesem Stück sagen: 1) daß beide Erzählungen (Speisungen) als Sinnbilder zu verstehen seien, 2) daß die neue Erzählung nur »einen Lehrreflex« enthalte, 3) daß das

[1] Der Text schwankt: + εἰς ἐμέ ABLΣ; nicht die Streichung der beiden Worte — so Volkmar, a. a. O. S. 415 — sondern diese selbst sind wohl eine »sein sollende Berichtigung«, andere Zeugen lesen πίστιν ἐχόντων.

[2] Joh. Weiß, Schriften I, S. 164. [3] B. Weiß, Komm. S. 153.

[4] Wohlenberg, Komm. S. 259.

Ganze seiner Darstellung ein Lehrbuch in Bildersprache sein will[1]. Danach wäre also nicht die Perikope selbst zu allegorisieren, sondern sie soll die symbolische Deutung zunächst der Speisungsgeschichten sicherstellen. Und zwar sollen dieser Deutung zufolge die Speisungsgeschichten darstellen, wie der Auferstandene durch Predigt und Abendmahl zu den Heiden kommt, ihnen zum Heil, zur geistigen Sättigung[2]. Anders Holsten: »Die Verbindung des Sauerteiges der Pharisäer mit dem des Herodes warnt die Jünger vor ihren beiden Hauptschwächen, vor dem Festhalten an der Werkgerechtigkeit (Petrus) und der Herrschsucht (Zebedaiden)«[3]. Hiernach enthält also die Perikope selbst Symbolismen. Am scharfsinnigsten deutet Joh. Weiß: Mit der ζύμη meint Jesus den Haß seiner Feinde, der ihn zu töten sucht. Mit der Warnung davor will Jesus die Jünger darauf aufmerksam machen, daß sein Schicksal entschieden ist. Da sie diesen Sinn der Gleichnisreden vom Sauerteig nicht erfassen, erinnert sie Jesus an die Speisungen: auch sie waren Hinweise auf seinen Tod — durch das Brotbrechen. Als dies eine »Brot«, das gebrochen werden wird, haben die Jünger Jesus ja bei sich im Schiff 8_{14}. Und darum sollten sie sich keine äußerlichen Brotsorgen machen[4]. Bei diesem Überblick über die mit Symbolistik operierenden Deutungen wird ersichtlich, daß hier mit der Beantwortung zweier Fragen alles entschieden ist:

1. In welchem Sinne spricht Jesus von der ζύμη der Pharisäer und des Herodes?

2. In welchem Sinne gibt die Katechese über die Speisungsgeschichten, die Jesus mit den Jüngern anstellt, eine Antwort auf ihr Mißverständnis, das ζύμη wörtlich nimmt?

ad 1. ist zu bemerken: Markus sagt faktisch nicht, was Jesus mit ζύμη gemeint habe. Wenn Wohlenberg diese Tatsache so erklären will: der Sinn der ζύμη sei eben für Hörer und Leser selbstverständlich gewesen, so beweist sowohl das Mißverständnis der Jünger wie auch die stattliche Liste der in der Exegese bisher aufgetauchten verschiedenen Deutungsmöglichkeiten für ζύμη[5] zur Genüge das Gegenteil. Schon Matthäus und Lukas haben ja die ζύμη verschieden gedeutet: Matthäus auf die Lehre der Pharisäer und — da in diesem Fall Herodes unmöglich wird — der Sad-

[1] Volkmar, Marcus S. 404. [2] Ebenda S. 371, 395. [3] Synopt. Evv. S. 46.
[4] Schriften I, S. 143 f.
[5] Vgl. B. Weiß, Komm. S. 126. Anmerkg.

duzäer Mt 16 12, Lukas auf deren Heuchelei 12 1. Man hat sich also dabei zu bescheiden, daß wir faktisch nicht wissen, woran Markus bei ζύμη gedacht[1]. Fest steht nur, daß Markus Jesus in Gleichnisform reden läßt, während die Jünger meinen, er gebe ihnen eine Warnung, die auf ihren Brotmangel Bezug habe.

ad 2.: Die Fragen über die Speisungen, die Jesus an die Jünger richtet, zeigen vollkommen klar und eindeutig, in welchem Sinn dieser Hinweis auf die Speisungen geschieht: Fünf Brote wurden verteilt unter 5000, und zwölf Körbe wurden aufgehoben; sieben Brote wurden unter 4000 verteilt, und es wurden sieben Körbe voll wieder eingesammelt. Tatsächlich soll also, wie Holsten richtig bemerkt[2], darauf verwiesen werden, daß »Jesus in den Speisungen aus . . . wenigem viel gemacht« hat. In anderem Sinn kommen die Speisungen hier gar nicht in Betracht[3]. Dann bringt aber der Hinweis auf sie keineswegs eine positive Erläuterung der ζύμη, sondern nur eine Antwort auf die Brotsorgen der Jünger, mit denen diese infolge Mißverständnis die ζύμη in Beziehung setzen: Die Jünger sorgen sich, weil sie für 13 Mann augenblicklich nur ein Brot im Schiffe haben 8 14. Wie ist das möglich, nachdem sie doch Zeugen davon waren, wie Jesus auf wunderbare Weise Tausende mit so Wenigem zu sättigen vermochte! Merken sie denn immer noch nicht, daß sie, wenn Jesus mit ihnen ist, um ihr täglich Brot sich nicht unnützerweise zu sorgen brauchen, 8 21? Das ist alles, was sich begründeterweise aus dem Text herauslesen läßt. Die Allegorese erweist sich also wieder als unberechtigt.

Die »Heilung der jüdischen Blindheit«, 8 22–26. Volkmar[4], Joh. Weiß[5], B. Weiß[6], Wohlenberg[7] finden hier dargestellt die Heilung der geistig blinden Jünger. Stellt man aber

---

[1] So auch Jülicher, Gleichnisreden II, S. 94, Wellhausen, Markus S. 61.

[2] Synopt. Evv. S. 46.

[3] Vgl. auch E. Klostermann, Handb. II S. 53, der neben 8 20f., auch 6 37 48f., 8 4. 8f. anführt als Beweis dafür, »daß es Markus auf die Wundermacht Jesu ankommt« bei den Speisungsgeschichten. Der Anklang an die term. des Abendmahls ist bei den Speisungen zwar offenkundig. Aber unter Beiseiteschiebung der eben genannten Stellen sich einseitig auf diese Anklänge stützen zu wollen, um bei Markus in den Speisungen Antecipationen des Herrenmahls und insofern Leidensweissagungen in Erzählungsform zu finden, ist doch wohl exegetisch nicht erlaubt. Noch schärfer lehnt Derartiges ab Wellhausen, Markus S. 50.

[4] Marcus S. 409. 644. [5] Ält. Ev. S. 101. [6] Komm. S. 131.

[7] Komm. S. 228.

die Ausführungen dieser Autoren nebeneinander, so wird unklar, in welchem Sinne die Heilung des Blinden diese symbolische Bedeutung haben kann. Es ist nämlich fraglich, ob das Stück die Heilung der blinden Jünger bloß abbilde (da sie ja erst nachher $8_{27-10_{45}}$ faktisch erfolge[1]), oder ob Markus in der sinnbildlichen Darstellung das Ereignis der Heilung selbst erfolgen lassen wolle[2]. Sodann sind die genannten Ausleger nicht einig darüber ob sich die Öffnung der blinden Jüngeraugen auf die Erkenntnis der Messianität beziehe[3], oder auf die Einsicht in das Leidensgeheimnis Jesu[4]. Der Umstand, daß solche Unsicherheiten und Verschiedenheiten sich aufdrängen, offenbart in Wahrheit, daß Markus keine Allegorese beabsichtigt. Nach Volkmar sind die Jünger tatsächlich das Objekt der Heilung, das hinter dem Blinden 8_{22} ff. steht: Die Öffnung ihrer Augen geschehe in der Stille von Bethsaida. Waren sie 8_{14-21} noch geradezu als „blödsinnig" gezeichnet, so erfassen sie doch alsbald nachher 8_{27-29} das höchste Geheimnis, das Verborgenste, nämlich Jesu Messianität. Als muß inzwischen 8_{22-26} die Heilung ihrer geistigen Blindheit erfolgt sein. Daran ist richtig, daß 8_{27-29} nach Markus die Jünger, resp. Petrus, die Erkenntnis der Messianität schon haben im Moment, da Jesu Frage erfolgt. Wenn nun aber die diesbezügliche Öffnung der blinden Jüngeraugen schon 8_{22-26} erfolgt sein soll, so widerstrebt der Text der Heilungsgeschichte dieser Auffassung völlig. Markus soll hier berichten wollen, was an den Jüngern selber geschehe, und dann stellt er sie doch bloß als passive Zuschauer neben den Blinden, der geheilt wird! Ja, daß sie wirklich dabei sind, wird nur aus dem Plural καὶ ἔρχονται 8_{22} ersichtlich; im übrigen ist in der Geschichte kein Wort von ihnen die Rede. Diese Unstimmigkeit stört nicht mehr, sobald man in 8_{22-26} nicht die Öffnung der blinden Jüngeraugen selbst sieht, sondern nur ihre sinnbildliche Vorausdarstellung im Blick auf 8_{27} ff., wo sie dann erst wirklich erfolge. Nur muß man dann die Beziehung auf die Messiaserkenntnis weglassen, und es bleibt nur übrig die Beziehung auf die Einsicht der Jünger in das Leidensgeheimnis Jesu. Damit sind wir bei der Deutung von Joh. Weiß angelangt. Aber auch sie erweist sich als undurchführbar. Denn nun widerspricht die Deutung vollständig dem, was Markus von 8_{31} an faktisch über die Stellung der Jünger zu den Leidensankündigungen Jesu be-

[1] So J. Weiß, Wohlenberg. [2] So Volkmar.
[3] Volkmar. [4] So Joh. Weiß.

richtet: 8 32 erfolgt sogleich ein Einspruch des Petrus, und »auch weiterhin noch (9 32 10 32) bleiben die Jünger dieser Botschaft gegenüber verständnislos«[1]! 8 22–26 ist also keineswegs ein »Präludium auf den folgenden Abschnitt«, weil ganz und gar nicht »den bisher blinden und verstockten Jüngern für das Geheimnis des Todes Jesu die Augen geöffnet werden«, wie Joh. Weiß[2] dartun will. Und damit sind wir bei der Notwendigkeit angelangt, 8 22–26 einfach wörtlich, nicht sinnbildlich zu verstehen, und es kann hier auf Holsten[3] und Wellhausen[4] verwiesen werden, die ebenfalls nichts von einem sinnbildlichen Charakter der Heilungsgeschichte zu erzählen wissen[5].

Die Namen Jairus und Bartimäus, 5 22 10 46. Was den Namen Jair betrifft, so können wir unser Urteil am kürzesten fassen, wenn wir B. Weiß das Wort geben: »Alle Versuche, den Namen Jair zu deuten und in eine Beziehung zur Geschichte zu setzen, die ihn als erdichtet erscheinen ließe, scheitern daran, daß durch seine Gräzisierung jene Bedeutung unerkennbar gemacht ist und darum auch nicht indiziert sein kann«[6]. Gegen die Deutung von »Bartimäus« hat sich Wellhausen sehr scharf gewendet: »Wer Bartimäus von Jericho bei Markus als den Sohn des Unreinen deutet, ... macht sich lächerlich«[7]. »In Bezug auf Sprachkenntnis sind solche Interpreten überhaupt recht anspruchslos«[8]. Wellhausen vermutet in Timai eine Abkürzung von Timotheus. Damit erachten wir auch diesen Punkt als erledigt.

Der gerasenische Besessene, 5 1–20. Die sinnbildliche Deutung, die hier irgendwie die Überwindung des von »Götzengeistern« besessenen Heidentums durch die apostolische Mission dargestellt findet, vertreten Volkmar[9], Pfleiderer[10], Holsten[11], Weizsäcker[12], Wohlenberg[13], W. Soltau[14]. Wie gefährlich es ist, speziell noch Paulus irgendwie hineinspielen zu lassen, zeigt sich, wenn man Pfleiderer und Schmiedel[15] miteinander konfrontiert. Nach Pfleiderer ist hier Jesus das typische Vorbild des Paulus,

---

[1] So Joh. Weiß selbst Schriften I S. 148. [2] Ebenda S. 145.
[3] Synopt. Evv. S. 46. [4] Markus S. 61.
[5] E. Klostermann, Handb. II S. 65 versieht das »Präludium« von J. Weiß mit einem zur Vorsicht mahnenden Fragezeichen.
[6] Komm. S. 82. [7] Markus S. 85.
[8] Einleitg. S. 28. [9] Marcus S. 313. [10] Urchr. I S. 350.
[11] Syn. Evv. S. 34. [12] Apost. Zeitalter S. 396. [13] Komm. S. 158.
[14] Unsere Evv. S. 87. [15] Hauptprobleme des Lebens Jesu, 1906 S. 114ff.

nach Schmiedel ist Paulus vielmehr hinter dem Besessenen zu suchen! Im übrigen beruht nun aber die Möglichkeit der sinnbildlichen Deutung der Geschichte auf zwei Voraussetzungen: 1) Daß der Besessene nach Markus sicher Heide war, und 2) daß Markus mit den Dämonen die Heidengötter meine. In Punkt 1) herrscht nicht Einstimmigkeit in der Exegese. B. Weiß hält den Besessenen für einen Juden, »da v. 7. 19 nur an einen Juden denken läßt«[1]. Kann man dieses Argument nicht für stichhaltig erklären, so läßt sich andererseits weder aus der vorausgesetzten Lokalisation der Geschichte[2], noch aus der ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη 5 11[3] der strikte Beweis dafür leisten, daß der Dämonische nur ein Heide gewesen sein könne[4]. Also dieser Punkt bleibt unsicher, und Markus hat sich jedenfalls nicht gedrungen gefühlt, durch eine kurze Notiz hier volle Klarheit zu schaffen. In Punkt 2) haben sich sowohl Holsten[5] wie auch Volkmar[6] geirrt, wenn sie aus Paulus (Holsten verweist auf I Cor 10 20) beweisen wollten, Markus setze πνεῦμα ἀκάθαρτον (= δαιμόνιον) = Heidengott. In Wahrheit meint Markus mit δαιμόνιον[7] nie die Heidengötter[8]. Zudem steht es schon mißlich mit dem Beweis aus Paulus. Denn mit M. Dibelius[9] ist daran festzuhalten, daß Paulus nicht sagt: Die Heidengötter sind Dämonen. Paulus weicht diesem Gedanken aus. Er vermutet zwar hinter den Heidengöttern auch reale Geistwesen, aber er nennt sie nicht δαιμόνια. Bei diesen denkt er an etwas anderes, nämlich wohl an die שֵׁדִים. Die Gleichung Götze = Dämon erscheint in Wahrheit erst bei Justin[10]. Die Voraussetzungen sub 1) und 2) sind also keineswegs gegeben, und

[1] Komm. S. 81.

[2] Dekapolis 5 20; vom damaligen Ostjordanland weiß man nicht, »daß es durch und durch heidnisch« (so Wohlenberg Komm. S. 156) sondern nur, daß es »heidnisch durchsetzt« war, E. Klostermann, Handb. II S. 41.

[3] Diese beweist nicht, daß es in jener Gegend keine Juden, sondern nur, daß es dort auch Heiden gegeben habe, so B. Weiß, Komm. S. 81.

[4] Vgl. noch Wellh. Markus S. 39: »Den Ruf stößt gar nicht der Besessene aus, sondern der Dämon, der weder Jude noch Heide ist«.

[5] Syn. Evv. S. 10. [6] Marcus S. 86.

[7] Ebenso J. Weiß, Ält. Ev. S. 52.

[8] Der Ausdruck wechselt ohne erkennbare Nüance in der Bedeutung — vgl. 1 23 f. mit 1 34 — mit πνεῦμα ἀκάθαρτον. Und in 5 12 selbst liest der text. rec. πάντες οἱ δαίμονες, während ℵ BCL Δ πνεύματα zwar nicht schreiben, aber meinen.

[9] Geisterwelt im Gl des Pls S. 69.

[10] Apol. I 5 2 ed. Goodspeed S. 29: μὴ ἐπιστάμενοι (sc. οἱ ἄνθρωποι) δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνόμαζον, καί ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον.

damit wird auch hier die Möglichkeit der sinnbildlichen Deutung hinfällig.

Die Heilung des Taubstummen, 7_{31-37}. Von dieser Geschichte wird gesagt, daß wenn irgendein Heilungsbericht, dann dieser »leicht und ungezwungen allegorisch gedeutet werden« könnte[1]. Sieht man sich aber die Deutungen an, so erscheint dieses Urteil als zu optimistisch. Wieder kommt es darauf an, ob der Taubstumme ein Jude oder Heide gewesen sei. Daß man geteilter Meinung sein kann, beweist nur, daß auch hier das Credo des Heilungsbedürftigen für Markus nebensächlich gewesen ist Trotzdem schrieb man auf Grund beider Auffassungen dem Markus allegoristische Absichten zu. Daß in der Heilung des Taubstummen die Taufe eines Heiden dargestellt sei, war wohl schon die Auffassung, die der Einführung der aurium apertio mit der Anrede: affeta, quod est adaperire[2] in die Taufbräuche Roms und Mailands zugrunde lag. Daß tatsächlich die Geschichte für Markus selbst ein bedeutsames Vorbild gewesen sein soll, das auf die Taufe hinwies, wird noch heute behauptet[3]. Mindestens hat man erklärt, Markus sehe »in dem einen κωφὸς ἄλαλος alle Heiden durch Christus zum ὀρθῶς λαλεῖν, zur religiösen Erweckung gekommen«[4]. Ganz anders wird natürlich die Sache, wenn der Taubstumme ein Jude ist. Dann handelt es sich um den »Typus des Volkes Israel«, der der phönikischen Heidin als einer Vorausdarstellung des bekehrten Heidentums gegenübertrete[5]. Da der Abschnitt zusammen mit I Cor 15_{1-10} in den altkirchlichen Perikopen für den 12. Sonntag nach Trinitatis vorgesehen ist, so kann man mit Wohlberg annehmen, man habe schon frühe in dem Taubstummen sogar auch noch den Paulus gesehen[6]. Daß so verschiedene Deutungen möglich sind, weist wieder darauf hin, daß von Markus keine beabsichtigt ist. Es ist daher die Exegese zu bevorzugen, die mit dem bloßen Wortsinn der Geschichte rechnet[7].

Das Zerreißen des Tempelvorhangs und die Finsternis beim Tode Jesu, $15_{38\ 33}$. Nach Annahme zahl-

[1] Wohlenberg, Komm. 219.

[2] Sacramentarium Gelasianum ed. Wilson, S. 79, 115, bei E. Klostermann, Handb. II, S. 63.

[3] Von Wohlenberg, Komm. 220. [4] So Volkmar, Marcus S. 390. [5] So noch A. Klostermann, Markusevangelium 1867. [6] Komm. S. 219.

[7] Hierher gehört außer B. Weiß, Komm. S. 118 ff., E. Klostermann, Handb. II, S. 62, Wellhausen, Markus S. 57 f. diesmal sogar Pfleiderer, Urchr. I S. 357.

reicher Ausleger[1] soll der Vorgang 15_{38} bedeuten, »daß den durch den Tod Jesu entsündigten Menschen der Zugang zu Gott offen stehe«. Über die weitere Frage, ob dieser Gedanke nun spezifisch paulinisch sei, herrscht aber nicht Einigkeit. Mit einer »echt paulinischen Idee« rechnen ohne weiteres nur Pfleiderer, Volkmar, Brückner und Soltau, wobei alle auf Rm 5_1 verweisen. Joh. Weiss dagegen erklärt ausdrücklich das Zerreißen des Tempelvorhangs für einen sagenhaften Zug, »dessen durchsichtige symbolische Bedeutung weniger nach paulinischen Gedanken als nach dem Ideenkreis des Hebräerbriefs schmeckt«[2], vgl. Hebr. 10_{19} f. Lehrreich ist hier ein Blick auf die altkirchliche Auslegung von Mc 13_{38}. Nach der alten Exegese meinte Markus schon gar nicht den Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen scheidet, sondern den äußeren Vorhang[3]. Origenes war der Meinung, 15_{38} besage, daß die Geheimnisse, die bis auf Christus verborgen waren, jetzt offenbar werden. Andere Auffassungen finden in der Stelle ausgedrückt entweder die Trauer des Tempels über die Schlechtigkeit, mit der die Juden gegen den Heiland der Welt sündigen[4], resp. über den Untergang, sei es den eigenen oder den Jerusalems[5], oder dann die Tatsache, daß Gott den Tempel nun wüste lasse[6]. Für Wellhausen fällt diese alte Exegese so schwer ins Gewicht, daß er unter stillschweigender Übergehung der modernen Deutung Volkmars etc. zu Mc 15_{38} einfach bemerkt: »Wie in 13_{33} die Sonne, so trauert hier der Tempel, indem er sein Kleid zerreißt wegen des Todes Jesu«[7]. Im übrigen erscheint ihm nur noch erwähnenswert die Anschauung der clementinischen Recognitionen I, 41. In der Tat verdient die dort vertretene Anschauung eine besondere Hervorhebung, insofern sie das Zerreißen des Tempelvorhangs mit dem Gerichtsgedanken in offenbaren Zusammenhang bringt: Zerreißung des Tempelvorhangs bedeutet Zerstörung des Tempels oder auch der Stadt Jerusalem, und diese Zerstörung bedeutet Gericht Gottes. Im Hebräerevangelium stand an Stelle des Vorhangs nach Hieronymus[8], vielmehr die andere Version zu lesen,

[1] So B. Weiß, Komm. S. 238, Volkmar, Markus S. 600, Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 70. 101; Schriften I, S. 222, Pfleiderer, Urchr. I, S. 394, W. Brückner, Prot. Monatshefte 1900, S. 427; 1909, S. 342. W. Soltau, Unsere Evv. S. 101.

[2] Ält. Ev. S. 339. [3] Orig. comm. in Mt. ser. 138, bei W. Bauer, Leben Jesu im ZA der ntl. Apokr. S. 230. [4] So Test. Levi 10. [5] Ps. clem. Recogn. I, 41. [6] Syr. Didaskal. nach W. Bauer a. a. O., wohl auch Test. Benj. 9. [7] Wellhausen, Markus S. 132. [8] Ep. 120, 8 und Komm. in Mt. 27_{51}, bei E. Klostermann, Apocrypha II, 8.

wonach superliminare templi mirae (infinitae) magnitudinis corruisse (fractum esse atque divisum). Als Sinn dieser Version, die von Harnack[1] als die ursprüngliche erklärt worden ist, kann überhaupt einzig die Deutung auf Zerstörung des Tempels in Betracht kommen. Eine symbolische Erklärung nach Rm 5_1 ist hier ganz unmöglich. Endlich ist es eine beachtenswerte Eigentümlichkeit des christlichen Interpolators der Testamente der XII Patriarchen, daß er nicht nur das Zerreißen des Vorhangs (Test. Levi 10), sondern überhaupt auch die anderen wunderbaren Zeichen, die beim Tode Jesu geschahen: Finsternis, Erdbeben, Spaltung der Felsen, als ein Gottesgericht versteht, das »bei dem Leiden des Höchsten« ergangen ist über die »ungläubigen Menschen«, die »beharren in den Sünden«[2]. Es ist ferner die Rede vom Vertrocknen der Wasser und Gefrieren des Feuers. Erwähnt sei noch, daß die Auffassung des Zerreißens des Tempelvorhangs als Gerichtsakt sich auch findet in No. 7 der slavischen Josephusstücke[3].

Es ist nun die Frage, ob für Markus selber das Zerreißen des Vorhangs nicht ebenfalls lediglich aus diesen Zusammenhängen heraus sich erklärt. Zunächst ist festzustellen, daß er mit keinem Wort die Deutung nach Rm 5_1 nahelegt. Dafür redet er Kap. 13, wo die Zeichen der Endzeit zur Sprache kommen, auch von der Zerstörung des Tempels 13_2. Und in Wahrheit ist das der einzige Orientierungspunkt, den er selber zur Deutung von 15_{38} bietet, zweifellos aber ein sehr deutlicher und brauchbarer. Danach bedeutet 15_{38} für ihn entweder eine neue Weissagung der Zerstörung des Tempels, diesmal in Form eines Wunderzeichens[4], oder er will die Zerreißung des Vorhangs als Faktum an sich gewertet wissen, als ein Stück Erfüllung der Weissagung Jesu, als göttliche Antwort auf die Tötung des Messias, mit der sich die Juden, wenigstens die Führer, das Gericht zuziehen. Und damit sind wir bei einer Deutung angelangt, die ohne jede Symbolisierung auskommt, dagegen von einem Anhaltspunkt ausgeht, den Markus selber bietet, und so im Gedankenkreis der altchristlichen Auslegung bleibt, zudem auf die Version des Hebräerevangeliums vom Bersten der Oberschwelle ebenso paßt wie auf das Zerreißen des Vorhangs und zugleich auch die andern Wunderzeichen beim

[1] Literaturgesch. II, 1, S. 649.

[2] Test. Levi 4. [3] Bei E. Klostermann, Apocrypha III, 24. [4] So H. Holtzmann, Synoptiker S. 104.

Tode Jesu: die Finsternis, das Erdbeben, die Spaltung der Felsen, erklärt. Die Allegorese nach Rm 5_1 wird dabei völlig unnötig.

Zurückblickend auf die nunmehr abgeschlossenen Ausführungen dieses Abschnitts, können wir feststellen, daß die Allegorese sich nirgends als notwendig, vielmehr im Gegenteil überall als unberechtigt erwiesen hat, insofern sie mit Eintragungen operiert, die von Markus gar nicht beabsichtigt sein können, da er sonst gewisse Personen und Vorgänge in einer diesen Eintragungen entsprechenden Weise näher bestimmt hätte, oder dem Text geradezu Gewalt antut. Speziell über die Wunder ist zu sagen, daß Markus sie, wie sich aus 8_{19-20} und 11_{20-23} mit unmißverständlicher Klarheit ergibt, einfach als Wunder gewertet wissen will.

Steht aber die Sache so, dann fällt für unsere Untersuchung die ganze Masse von »Paulinismen«, die man lediglich auf Grund der Allegorese bei Markus glaubte konstatieren zu können, von vornherein außer Betracht.

4. Der Paulinismus des Markus und die Geschichte der paulinischen Forschung.

Sollen zwei Größen miteinander verglichen und das innere Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, bestimmt werden, so sollte zunächst die elementare Vorbedingung erfüllt sein, daß Wesen und Eigenart jeder der beiden Größen für sich als eindeutig klar definiert gelten könnten.

Daß es, soweit dies Markus betrifft, mit der Erfüllung dieser notwendigen Vorbedingung keineswegs eine so selbstverständliche Sache ist, wie man meinen sollte, erhellt aus den eben zu Ende geführten Abschnitten zur Genüge. Immerhin wäre die Durchführung unserer Aufgabe verhältnismäßig einfach, wenn es damit sein Bewenden hätte. Allein wie steht es denn mit der Definierung dessen, was man »Paulinismus« zu nennen pflegt? Wenn Holsten den Markus als entschiedenen Pauliner taxiert, der in seinem Evangelium keinen anderen Zweck verfolge, als den, das Recht paulinischer Lehre aus den Worten und Taten Jesu zu begründen, wenn Wernle dies energisch bestreitet und Albert Schweitzer sogar ausruft: »Wie müßte Markus aussehen, wenn er in die Hände eines Pauliners geraten wäre?« — erklären sich diese vollendeten Widersprüche in der Beurteilung nicht vielleicht zum großen Teil daraus, daß jeder unter »Paulinismus« wieder

etwas anderes versteht? Unter allen, die sich mit Erwägungen über das Verhältnis eines der synoptischen Schriftsteller zum »Paulinismus« befaßt haben, ist vielleicht Harnack der einzige gewesen, der bei solchen Vergleichen das Bewußtsein dafür bewahrt hat, daß man in Wahrheit den »Paulinismus« nicht wie ein glattes, klares Schlagwort ins Feld führen kann, als ob es dabei nichts mehr zu fragen gäbe. Mehr als einmal kommt er darauf zu sprechen, bevor man von »Paulinismus« des Lukas usw. rede, müsse man sich erst einmal Rechenschaft geben darüber, was eigentlich unter »Paulinismus« zu verstehen sei[1]. In einem solchen Zusammenhang schreibt er den gewiß für alle Paulusforscher bemühenden Satz: »In Wahrheit hat auch noch niemand einen glaubhaften Paulus nur nach seinen Briefen gezeichnet.« Seiner Meinung nach bietet das Bild, das die Apostelgeschichte von Paulus entwirft, eine durchaus notwendige Erzänzung zu den Briefen. Diese Auffassung wird freilich weithin nicht gebilligt. So hat neuerdings Joh. Weiß über den Autor der Apostelgeschichte geurteilt: »Von der eigentümlichen Lehre des Paulus gibt er nur ein abgeblaßtes Bild: Paulus ist der Träger eines farblosen, allgemeinen Christentums«[2]. Unter was für Bedingungen nun ein Urchrist als Pauliner gelten könne, darüber äußert sich Harnack folgendermaßen: »Wer Christus als den Kyrios bekannte, die Güter und die Laster dieser Welt floh, in dem AT die Gottesoffenbarung sah, die Auferstehung erwartete und den Griechen dies verkündigte, ohne ihnen die Beschneidung und das Ceremonialgesetz aufzuerlegen, der war Pauliner«[3]. Man frage sich aber, ob Volkmar und Holsten mit dieser Definition zufrieden gewesen wären!

Wir haben die Definition Harnacks hier nicht auf ihre Richtigkeit zu prüfen. An seinen Ausführungen ist eines für uns wichtig: Wenn er, wo es sich um die Frage des Paulinismus des Lukas handelt, sich zu einer Erörterung darüber veranlaßt sieht, was überhaupt als Paulinismus zu gelten habe, so ist dies eine Vorsicht, der wir auch in dieser Untersuchung, wo es sich um den Paulinismus des Markus handelt, nicht genug Rechnung tragen können.

Das eben Ausgesprochene mag als Selbstverständlichkeit erscheinen, ist es auch im Grunde, ist es aber doch wieder nicht,

[1] Lukas, der Arzt S. 101, auch 119.
[2] Urchristentum S. 5. [3] Lukas, der Arzt, S. 101.

wenn man beobachtet, daß, während doch seit Begründung der tübingischen Auffassung vom Paulinismus das Verständnis der paulinischen Theologie durch wichtige Spezialuntersuchungen über die anthropologischen, kosmologischen, christologischen, pneumatologischen, eschatologischen Anschauungen des großen Apostels, sowie über seine Stellung zum Gesetz in neuer Weise gefördert worden ist, desungeachtet in den Vergleichen zwischen Markus und Paulus im Grunde einfach immer noch derjenige Begriff des »Paulinismus« in Rechnung gestellt wurde, mit dem auch schon Volkmar und Holsten operierten. Und dieser Umstand hat zweifellos zur Folge gehabt, daß — wie man doch heute von einer genaueren Erfassung der paulinischen Gedankenwelt aus zu urteilen in der Lage ist — gewisse Vergleichspunkte in falscher Formulierung, andere überhaupt nicht in Betracht gezogen wurden. Derartige Fehler zu eruieren und nach Möglichkeit zu vermeiden, gehört mit in die Aufgabe der nun vorzunehmenden Untersuchung hinein.

Es sei hier zuletzt noch einer Episode in der Geschichte der neueren neutestamentlichen Forschung gedacht, die offensichtlich auf die Stellung der Forscher zu unserem Problem nicht ganz ohne Rückwirkung geblieben ist. Es ist der Streit um das Verhältnis des Paulus zu Jesus, seinerzeit besonders durch die radikalen Äußerungen William Wredes[1] entfacht. Seine extreme Stellungnahme löste eine Reflexbewegung aus, die dahin tendierte, möglichst viele Punkte aufzuzeigen, an denen die Abhängigkeit des Apostels von Jesus zu konstatieren sei. So nennt H. Holtzmann[2] eine ganze Reihe von Stellen nicht nur aus Matthäus und Lukas, sondern auch aus Markus, die sich offenkundig mit paulinischen Aussagen berühren. Dabei wird nun aber nicht Markus aus Paulus, sondern Paulus aus Markus erklärt. Beispielsweise wird über das Wort vom Salz und Frieden Mc 9_{50} gesagt, es scheine »teils . . . in Kol 4_6 teils in Rm 12_{18} II Cor 13_{11} I Thess 5_{13} nachzuwirken«. Das ist nun einer der Fälle, in denen sonst mit Vorliebe das Prioritätsverhältnis gerade umgekehrt und daraus ein Argument für den Paulinismus des Markus gewonnen wird[3]. Dieser Sachverhalt lehrt auf jeden Fall, wie unsicher an gewissen Punkten

[1] In seinem Buche über Paulus Religionsgesch. Volksbücher I 5/6, S. 89ff.

[2] Neutestamentl. Theol. II S. 232.

[3] Es sei nur verwiesen auf Joh. Weiß, Ältest. Ev. S. 254: «Nachklang von I Thess 5_{13}».

die Beurteilung bleiben muß. Aus derartigen sekundären Berührungen, die mit »Theologie« recht wenig zu tun haben, läßt sich in bezug auf unser Problem weder pro noch contra etwas beweisen. Die Entscheidung liegt bei Kriterien höherer Ordnung.

Damit sind alle Vorfragen erledigt, und wir führen die eigentliche Untersuchung in der Weise durch, daß wir Markus und Paulus überall da vergleichen, wo sich wirkliche Vergleichspunkte finden in der Christologie, in den Gedanken über Gesetz, Evangelium, Glauben, Sünde, Fleisch und Geist, Taufe und Abendmahl, Eschatologie, in der Beurteilung der Urapostel, des Judenvolkes und der Heiden. Den Abschluß bildet endlich eine Vergleichung des Wortschatzes, soweit eine solche für unser Problem Beweisendes erbringen kann.

Die Aussagen über Gott werden nicht gesondert verglichen. Der Gottesbegriff »gewinnt«, — um mit H. Holtzmann [1] zu reden — »seine konkrete Ausfüllung, wie jeder Gottesbegriff, in Bestimmung seiner Beziehungen zu Welt, Menschheit, Sünde und Heil«.

II. Untersuchung.

1. Die Christologie.

Die Vergleichung des Markus mit Paulus geht hier am einfachsten aus von der Untersuchung der christologischen Titel und dem Sinn, in welchem sie sowohl bei Markus wie bei Paulus auf Jesus angewendet erscheinen. Da aber bei Paulus das Wesen des Christus nach seiner präexistenten, irdisch-geschichtlichen und postexistenten Daseinsweise differenziert erscheint, so erhebt sich auch die Frage, wie Markus sich zu dieser Differenzieruug stellt. Insbesondere wird eine Vergleichung da durchgeführt werden müssen, wo bei Markus und Paulus Anschauungen über den irdisch-geschichtlichen Christus zutage treten. Und hier wieder wird die Frage zu entscheiden sein, inwieweit beide das irdisch-geschichtliche Leben unter dem Gesichtspunkt des spezifisch messianischen Wirkens werten.

A. Die christologischen Titel.

a) Χριστός, ὁ Χριστός, Ἰησοῦς Χριστός.

Χριστός (ohne Artikel) kommt bei Markus nur einmal vor, 9_{41} [2]. Dieser artikellose Gebrauch von Χριστός fällt auf, da er bei

[1] Neutest. Theol. II, S. 229, Anmerkung 1.

[2] Mc 1_{34} bieten BCGLM Χριστὸν εἶναι als Epexegese zu ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν nach Lc 4_{41}.

den Synoptikern überhaupt selten ist. Christus erscheint hier mehr als Eigenname denn als Titel. Das zeigt, daß wir es in der Wendung ὅτι Χριστοῦ ἐστε mit eingetragener Gemeindesprache zu tun haben. Insofern aber mit diesem Ausdruck die Zugehörigkeit zu Christus, das »Christsein« bezeichnet wird, erinnert die Wendung insbesondere an die Ausdrucksweise Rm 8_9 I Cor 1_{12} 3_{23} 15_{23} II Cor 10_7 Gal 3_{29} 5_{24}, wo die Zugehörigkeit zu Christus in gleicher Weise formuliert wird wie Mk 9_{41}. Es ist deshalb an der genannten Markus-Stelle »paulinische Färbung« konstatiert worden[1]. Aber die Sache ist zweifelhaft. I Cor 1_{12} zeigt, daß Paulus sich mit dem Χριστοῦ εἶναι einfach ein Parteischlagwort der korinthischen Christuspartei aneignet. Auch 3_{23} ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ »bezieht sich deutlich auf die Parteiformel 1_{12}«[2], nicht minder II Cor 10_7[3]. Die Formel Χριστοῦ εἶναι entnimmt also Paulus lediglich der Gemeindesprache. Man kann hierin um so weniger eine paulinische Besonderheit erblicken, als doch im übrigen dem Apostel eine ganz andere Ausdrucksweise für die Zugehörigkeit zu Christus zur Verfügung steht: schreibt er doch nicht weniger als 164mal ἐν Χριστῷ, um damit die Zugehörigkeit zu Christus in der Form des eigentümlichen Gedankens auszusprechen, daß die Gläubigen »innerhalb des pneumatischen Christus« lokal vereinigt sind[4]. Bezeichnenderweise findet sich nun aber gerade diese Vorstellung des ἐν Χριστῷ εἶναι bei Markus nirgends. Dieser Befund zeigt deutlich, daß man bei Mk 9_{41} nicht von »paulinischer Färbung« reden kann. Sowohl bei Markus wie bei Paulus entstammt das Χριστοῦ εἶναι einfach der Gemeindesprache.

Ὁ Χριστός, determiniert als Titel, kommt bei Markus 5mal vor: 8_{29} 12_{35} 13_{21} 14_{61} 15_{32}. Der Gebrauch von ὁ Χριστός ist weder für Markus noch für Paulus ein besonderes Charakteristikum. Matthäus und Lukas schreiben ὁ Χριστός auch in Stücken, wo sie

---

[1] So H. Holtzmann, Arch. f. Relig.wiss. 1907 S. 39, P. Feine, Jesus Christus u. Paulus S. 141, E. Klostermann, Handb. II S. 78.

[2] Lietzmann, Handb. z. NT III S. 94. [3] Ders. ebenda S. 85, 205.

[4] Vgl. hiezu Deißmann, Die ntl Formel in Christo Jesu, 1892. Joh. Weiß hat StKr 1896 S. 1—33 die These Deißmanns, daß das ἐν Χριστῷ bei Paulus überall in diesem spez. Sinne zu verstehen sei, eingeschränkt, aber immerhin zugegeben, daß weitaus in der Mehrzahl der Stellen mindestens das »Christsein« gemeint sei. Er ist freilich der Meinung, dieser Sprachgebrauch müsse »schon unabhängig von Paulus« im Urchristentum bestanden haben, gesteht aber selber, diese Auffassung nicht mit Beispielen belegen zu können. Das ἐν Χριστῷ ist also faktisch doch gerade für Paulus charakteristisch.

nicht von Markus abhängig sind, so Mt 1 17 2 4 Lk 2 26 3 15. In der Briefliteratur taucht ὁ Χριστός bei Paulus am häufigsten auf, was damit zusammenhängen muß, daß, je näher der Briefschreiber zeitlich der Urgemeinde steht, desto bewußter »Christus« noch als Titel gebraucht wird.

Ἰησοῦς Χριστός. So schreibt Markus nur 1 1. Ist das »der von Paulus her geläufige Doppelname, in welchem der zweite Teil Eigenname geworden ist«?[1] Dieser Doppelname erscheint bei Paulus etwa 70 mal[2], ist aber auch sonst im NT anzutreffen. Ob er von Paulus geprägt worden sei, ist daher zweifelhaft, ja direkt unwahrscheinlich, wenn man den Umstand würdigt, daß bei Paulus dieser Doppelname mindestens ebenso oft in der Umkehrung begegnet: Χριστός Ἰησοῦς, so aber nur bei ihm. »Diese Formel ist eine spezifisch paulinische. Der Doppelname Ἰησοῦς Χριστός kommt auch in andern neutestamentlichen Schriften vor«[3]. Besondere Erwähnung verdient dabei die Tatsache, daß die Lesarten in den paulinischen Briefen oft schwanken zwischen Ἰησοῦς Χριστός und Χριστὸς Ἰησοῦς. Das ist ein deutliches Symptom dafür, daß die Abschreiber mehr oder minder bewußt der Tendenz folgten, die ihnen ungewohnte Schreibart Χριστὸς Ἰησοῦς durch die andere zu ersetzen, die sich in der Gemeindesprache durchgesetzt hatte. Es ist zu vermuten, daß Paulus an mancher Stelle, wo jetzt die Lesart Ἰησοῦς Χριστός unbestritten ist, in Wahrheit Χριστὸς Ἰησοῦς geschrieben hat[4]. Nach diesem Befund ist zu urteilen, daß Markus den Doppelnamen Ἰησοῦς Χριστός 1 1 nicht erst bei Paulus, sondern in der Gemeindesprache gefunden hat. Gerade nicht Ἰησοῦς Χριστός, sondern die Umkehrung Χριστὸς Ἰησοῦς ist spezifisch paulinisch.

Es handelt sich nun aber noch um die Beantwortung der Hauptfrage, in welchem Sinne für Markus Jesus der Christus ist, und was sich hieraus für das Verhältnis von Markus zu Paulus ergibt.

---

[1] So Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 42.

[2] So nach Zählung P. Feines, Jesus Christus u. Paulus S. 21 f.

[3] Feine a. a. O. S. 35; in dieser spezifisch paulinischen Form des Doppelnamens ist Χριστός immer noch Titel, nicht Eigenname; es ist daher zu übersetzen: »der Messias Jesus«, so Lietzmann, Handb. III S. 3 f., vgl. auch B. Weiß, Komm. zu Rm S. 44 Anmkg.

[4] Auch Bousset, Kyrios Christos S. 94 zieht aus dem dargelegten Befund den Schluß, »daß wir darauf hin vielfach bei textkritischen Varianten entscheiden können«.

Zunächst ist zu sagen, daß Markus das Wort Χριστός, wie die Übersicht über den Sprachgebrauch gezeigt hat, überhaupt verhältnismäßig selten braucht. Und in den wenigen Stellen herrscht die determinierte Schreibweise vor, also die Verwendung von Χριστός als Titel. Näher zugesehen, wird die Bezeichnung bei Markus in den Mund gelegt:

1) Dem Petrus in seinem Bekenntnis 8_{29}.

2) Jesus selbst, sofern er $12_{35\,ff.}$ in der Auseinandersetzung mit der Messiasdogmatik der Schriftgelehrten vom Messias in der 3. Person redet.

3) Juden (oder Christen? — so wohl nach 13_6) der letzten Zeit, die für Pseudochristi Propaganda machen werden, 13_{21}.

4) Dem Hohenpriester in seiner entscheidenden Frage an Jesus 14_{61}.

5) Den ἀρχιερεῖς, die den gekreuzigten Jesus verspotten, 15_{32}. Daraus gewinnt man zunächst den Eindruck, Markus habe in ὁ Χριστός einfach den gemeinjüdischen Messiastitel gesehen, oder er habe ein Bewußtsein davon gehabt, daß die Juden der Zeit Jesu allgemein von ὁ Χριστός = מָשִׁיחָא redeten. Immerhin besteht doch kein Zweifel darüber, daß Markus, wie ja schon 1_1 und 9_{41} beweisen, diesen jüdischen Würdenamen Jesus durchaus zuerkennt. Dies sei hier nur deshalb festgestellt, weil Wilh. Brückner auf die wunderliche Behauptung verfallen ist, Markus lehne den Messiastitel ὁ Χριστός, weil er ihm zu jüdisch klinge, ab[1]. Der Titel ist aber bei Markus völlig farblos geworden. Die Grundvorstellung des »Gesalbten« ist gänzlich verblaßt. Jesus ist der Christus auch ohne Salbung. Nun zeigen gerade die fünf eben genannten Stellen mitsamt dem Zusammenhang, in dem sie stehen, daß Markus den Titel ὁ Χριστός in Beziehung setzt zu den anderen Würdenamen Davidssohn 12_{35}, Menschensohn 8_{29-31} $14_{61f.}$, und Gottessohn 14_{61}. Erst von da her bekommt der farblose Christustitel seinen bestimmten Sinn. Insofern ist es richtig, zu sagen: »Der Schwerpunkt der Christologie des Markusevangeliums liegt nicht in dem Christus«[2]. Wir wenden uns also der Untersuchung der Frage zu, in welchem Sinne ὁ Χριστός für Markus der Davidssohn, der Menschensohn oder endlich der Gottessohn sein könne, und werden dabei Gelegenheit haben, von Fall zu Fall den Vergleich mit Paulus zu führen.

[1] Protestant. Monatshefte 1900 S. 419.

[2] Derselbe, a. a. O. S. 420; ebenso W. Bousset, Kyrios Christos S. 4.

b) Der Christus als Davidssohn.

Hier die wirkliche Auffassung des Markus zu erkennen, ist nicht leicht. 10_{47-48} findet sich die Anrede υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ — und nur hier bei Markus — aus dem Munde des Blinden. Aber eigentümlich ist, daß sofort dem Rufer Schweigen geboten wird, daß Jesus von einem solchen erstmaligen öffentlichen Messiasbekenntnis weder annehmend noch ablehnend Notiz nimmt, nicht einmal Überraschung zeigt, daß ferner der Blinde, sobald er wirklich mit Jesus zusammentrifft, ihn nur noch ῥαββουνεί nennt, 10_{51}, die mit »Davidssohn« angerufene Messianität Jesu also plötzlich wieder vergessen hat[1], endlich, daß es beim Einzug in Jerusalem nach Markus ($11_{9\,f.}$) niemandem eingefallen ist, den Davidssohnruf des Blinden, der nun doch durch Jesus geheilt war, zu wiederholen. Diese merkwürdigen Einzelzüge rechtfertigen in der Tat das Urteil, es lasse sich »aus dem Zusammenhange nicht erweisen, daß vom Evangelisten dieser Anrede irgendeine besondere Bedeutung beigelegt werden soll«[2]. Auch Marcion hat einst, trotzdem er Gegner der Davidssohnschaft Jesu war, in seinem Lukas dennoch die Anrede »Jesu, du Sohn Davids« Lc $18_{38\,f.}$ stehen lassen, »weil nichts nötigte, den Blinden als authentisch informiert zu betrachten«[3].

Sichern Aufschluß über die Meinung des Markus gewänne man gerne aus der Erörterung über die Davidssohnschaft des Messias 12_{35-37}. Zweifellos eindeutig ist jedoch der Sinn dieser Stelle nicht, wie die Verschiedenheit der bisherigen Exegese zeigt. Falsch ist jedenfalls das Bestreben, aus dem Davidssohnruf des Bartimäus und den Rufen der Menge beim Einzug in Jerusalem ein Präjudiz für die Anerkennung der Davidssohnschaft durch Jesus 12_{35-37} zu schaffen[4]. Denn es ließe sich ebensogut umgekehrt sagen, Jesus ergreife in 12_{35-37} die Gelegenheit, in ablehnendem Sinne eben auf jene Kundgebungen des Blinden und der Menge zu entgegnen, nachdem er sie bisher vollständig unbeantwortet gelassen[5]. Daß Jesus aus irgendeinem

[1] Dem Markus zuzutrauen, er habe mit ῥαββουνεί irgendwie gemäß dem Sprachgebrauch der altjüdischen Literatur, die רבון »fast ausschließlich nur von Gott« gebraucht, vgl. Dalman, Worte Jesu S. 267, etwas Höheres ausdrücken wollen als Joh 20_{16} mit der einfachen Interpretation διδάσκαλε, ist doch durch nichts geboten.

[2] W. Bousset, Kyrios Christos S. 4.

[3] W. Bauer, Leben Jesu im ZA. der ntl. Apokryphen S. 17.

[4] So Wohlenberg, Komm. 323.

[5] So tatsächlich W. Brückner, Prot. Monatsh. 1909 S. 343.

andern äußern Anlaß 12_{35} die ganze Frage überhaupt aufgreift wird nicht einmal aus dem Zusammenhang ersichtlich. Endlich ist es auch verkehrt, gegen die Annahme, Jesus polemisiere $12_{35\,f.}$ gegen die Davidssohnschaft des Messias, das Bedenken ins Feld zu führen, »dann hätte er sich in Widerspruch gesetzt mit der Schrift, mit der Volksmeinung, mit der synagogalen Überlieferung«[1]. Zunächst muß es sich hier überhaupt immer um die Meinung des Markus, nicht Jesu handeln. Sodann hat sich Jesus nach Markus tatsächlich mit der »synagogalen Überlieferung« in Widerspruch gesetzt — in Fragen der Gesetzesauslegung (Sabbath, Fasten, Händewaschen). Auch mit dem Widerspruch gegen »die Volksmeinung« darf man, soweit die Messiasdogmatik in Frage kommt, nicht zuviel beweisen wollen. Wir wissen nicht, in welchem Maße im Judenvolk zur Zeit Jesu das »transcendente Messiasbild« verbreitet war. Es liegt aber bei dem Charakter dieser Messiasvorstellung in der Natur der Sache, daß sie mit der Davidssohnschaft nicht zu vereinigen war[2]. Dieser Messias sollte ja nicht durch menschliche Geburt auf Erden erscheinen, sondern auf den Wolken des Himmels herniederfahren[3]. Daß die jüdische Volksmeinung zur Zeit Jesu einhellig von der Davidssohnschaft des Messias überzeugt war, läßt sich daher nicht behaupten. Was endlich die Unmöglichkeit eines Widerspruchs Jesu gegen die Schrift betrifft, so sollte man doch nicht vergessen, daß die neue Formulierung des Reinheitsbegriffs $7_{15\,ff.}$ die ganze levitische Gesetzgebung beiseite schiebt, und daß 10_{3-9} Deuteronomium mit Genesis geschlagen wird. Allein dieses wichtigste Argument der Unmöglichkeit eines Widerspruches Jesu gegen die Schrift kann gerade 12_{35-37} nicht geltend gemacht werden aus dem einfachen Grunde, weil Jesus hier nicht gegen die Schrift, sondern gegen die Schriftgelehrten argumentiert[4]. Das ist gerade das Auffällige, wenn man bedenkt, daß in Wahrheit die Davidssohnschaft des Messias nicht bloß ein exegetisches Fündlein der Schriftgelehrten, sondern tatsächlich ein Stück alttestamentlicher, prophetischer γραφή ist (Jes $11_{1\,10}$ Jer 23_{5} 30_{9} $33_{15\,17\,22}$ Hes $34_{23\,f.}$ Hos 3_{5} Am 9_{11} Micha 5_{1}). Der Tatbestand darf nun auch nicht

[1] So Wohlenberg a. a. O. S. 323.

[2] Dalman, Worte Jesu S. 261 gibt dies mit Bezug auf den Messias der Henochischen Bilderreden und IV Esra 13 zu.

[3] Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos S. 2.

[4] Betont von Lechler, StKr 1896 S. 134.

dahin umgebogen werden, die Schriftgelehrten würden hier als richtige Interpreten der Schrift vorgeführt. Die unmittelbare Fortsetzung der Davidssohnperikope widerspricht einer solchen Unterschiebung auf das entschiedenste, insofern da ausdrücklich vor den Schriftgelehrten gewarnt wird, 12 38. Diese Warnung wird an den πολὺς ὄχλος gerichtet, vor dem Jesus soeben über die Messiasdogmatik der Schriftgelehrten gesprochen hat. Dabei kann die Meinung des Markus unmöglich die sein, die Warnung vor den Schriftgelehrten beziehe sich insbesondere auf das Gebaren derselben, wie es 12 38b–40 geschildert wird. Es hat keinen Sinn, zu sagen: Hütet euch davor, daß die Schriftgelehrten es lieben, in Talaren einherzugehen usw. In diesem Sinne den kurzen Abschnitt als Warnung vor dem Gebaren der Schriftgelehrten darzustellen[1], ist daher gründlich verkehrt. Sondern im Anschluß an die Erörterung 12 35–37 wird in den folgenden Versen nun ganz allgemein vor ihren Lehren überhaupt gewarnt — was ganz im Einklang steht mit Abschnitten wie 7 1 ff. Und zwar wird nun das Volk, dem die Verkehrtheit der Lehren der γραμματεῖς nicht immer so leicht zum Bewußtsein kommt, auf das praktische alltägliche Gebaren der Schriftgelehrten aufmerksam gemacht, damit es daran erkennen möge, mit was für Leuten man es da zu tun hat, und ob es geraten sei, in Fragen der Frömmigkeit und der Schriftauslegung sie als Autoritäten anzuerkennen. Wir haben also ohne jede Eintragung lediglich den Tatbestand zu beurteilen, daß Jesus nach Auffassung des Markus der Lehre der Schriftgelehrten, der Messias müsse Davids Sohn sein, die Schrift selbst entgegenhält, der zufolge David selbst in Ps 110, wo er zudem ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ spricht, den Messias statt seinen Sohn vielmehr seinen Herrn nennt.

Was nun aus dieser Konfrontierung der Meinung der Schriftgelehrten mit der Aussage der Schrift zu folgern sei in bezug auf das Dogma der Davidssohnschaft des Messias, das hat freilich Jesus nach Markus nicht eindeutig klar ausgesprochen. Er hat sich vielmehr mit der Frage begnügt: καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός. Wir erinnern uns aber hier der Tatsache, daß nach Markus Jesus überall da — mit einer einzigen Ausnahme 12 28 ff., die aber auch gebührend hervorgehoben wird — wo ihm die Schriftgelehrten mit ihren Meinungen entgegentraten, sie immer entweder aus

[1] So Wohlenberg, Komm. S. 324.

eigener ἐξουσία (so 2 6 ff. 2 16 ff. 3 22 ff.) oder eben mittels Schriftbeweises (so 7 5 ff.) ins Unrecht gesetzt hat (9 11–13 wird ihnen wenigstens vorgeworfen, daß sie eine an sich richtig erfaßte atl. Weissagung nicht in die rechte Beziehung zur Gegenwart zu setzen wissen). Das führt dann aber zu dem Entscheid, daß mit größter Wahrscheinlichkeit Jesus nach Auffassung des Markus auch 12 35–37 gegenüber den Schriftgelehrten die Schrift ins Feld geführt hat, um ihre Auffassung als falsch hinzustellen: Als Davids Herr kann der Messias nicht Davids Sohn sein[1]. Auch Barn. 12, 10 wird in diesem Sinne mit Ps 110 gegen die Davidssohnschaft des Messias polemisiert. Zu dieser ablehnenden Stellung des Markus paßt endlich auch, daß er sich nicht bemüht hat, wie Matthäus, Lukas mit irgendwelchen zweifelhaften historischen Konstruktionen die Geburt Jesu in Bethlehem zu dekretieren, geschweige denn davidische Stammbäume zu produzieren. Die erste historische Nachricht, die Markus von Jesus gibt, ist vielmehr gleich 1 9 die, daß er ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας zum Jordan gekommen sei, und auch sonst ist er für ihn der Nazarener 1 24 14 67 10 47: ὁ Ναζωραῖος.

Hat nun Markus die Davidssohnschaft des Messias abgelehnt, so steht demgegenüber fest, daß Paulus sie ausdrücklich behauptet Rm 1 3. Und zwar behauptet er sie nicht als Historiker, der von einer tatsächlichen davidischen Herkunft Jesu sichere Kunde zu haben bezeugt, sondern gerade als Schriftgelehrter, insofern er als »Evangelium Gottes« nichts anderes verkündigen will, als was Gott schon durch die Propheten des AT zuvor der Welt kundgetan hat, in deren Weissagungen aber der Messias eben tatsächlich als Davidssohn angekündigt wird Rm 1 2. Nach Rm 15 8–12 kann man annehmen, vorab Jes 11 10 werde ihm als Schriftbeweis gedient haben.

Sonderbarerweise ist nun behauptet worden, Markus erweise sich gerade dadurch als Pauliner, daß er 12 35 ff. die Davidssohnschaft des Messias abweise[2]. Für Paulus stehe die eigentliche messianische Persönlichkeit, der himmlische Mensch ὁ Χριστός, der τὸ πνεῦμα und als τὸ πνεῦμα Sohn Gottes und Ebenbild Gottes sei, mit David in keinem Sohnesverhältnis. Dies treffe nach Paulus nur zu für die Erdenerscheinung dieser himmlischen, messianischen

[1] So heute die Mehrzahl der Ausleger, vgl. die Liste bei H. Holtzmann, Neutestamentl. Theol. I S. 311 Anm. 2.

[2] So Holsten, Synopt. Evv. S. 96.

Persönlichkeit, den Messias κατὰ σάρκα, den »Weibes- und Davidssohn Jesus«. Und in diesem Sinne sei die Ablehnung der Davidssohnschaft bei Markus zu verstehen. Und daß damit die Anschauung des Markus richtig gezeichnet sei, beweise Mc 1 10, insofern Markus dort den »Eintritt des τὸ πνεῦμα II Cor 3 17 in den Menschen Jesus« beschreibe, womit ja die Voraussetzung für jene paulinische Deutung von 12 35 ff. gegeben sei.

Aber derartige Zurechtlegungen liegen nicht einmal innerhalb des paulinischen Gesichtskreises (Paulus sagt nicht: der himmlische Christus ging in den Menschen Jesus ein, sondern: der Sohn Gottes erschien als Mensch; Gott sandte ihn »in der Gleichgestalt des Sündenfleisches«), geschweige denn, daß Markus ein Bewußtsein um solche Distinktionen verriete. Zudem ist es ja 12 35 ff. — wenn man einmal durchaus paulinische Ausdrucksweise eintragen will — gerade der Messias κατὰ σάρκα, der irdisch-geschichtliche Jesus, der mit Beziehung auf sich selbst[1] die Davidssohnschaft ablehnt!

Es ist also mit Wernle[2], H. Holtzmann[3], W. Bauer[4], W. Brückner[5] zu urteilen, daß Markus mit der Ablehnung der Davidssohnschaft sich im Widerspruch mit Paulus befindet.

c) Der Christus als Menschensohn.

Das vielerörterte Menschensohnproblem beschränkt sich in dieser Untersuchung zunächst auf die Frage, was Markus unter Menschensohn verstanden habe. Die 14 Menschensohnstellen bei Markus sind: 2 10 28 8 31 38 9 9 9 12 31 10 33 45 13 26 14 21 41. Mindestens aus 14 61 62 geht mit Gewißheit hervor, daß nach Auffassung des Markus Jesus mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου seine messianische Würde bezeichnet, insofern dort Jesus öffentlich beansprucht, der Christus zu sein, aber im Sinne des »Menschensohns«[6]. Auch 8 29–31 dulden keine andere Deutung. Die nächste Hauptfrage ist nun die, ob Markus voraussetzt, seinen griechischen Lesern werde dieser griechische Ausdruck in seiner Bedeutung

[1] Er redet doch »pro domo«, Wellhausen, Markus S. 97.

[2] Anfänge unserer Religion S. 103. [3] Neutestamentl. Theologie I S. 310 ff.

[4] Lebeu Jesu im ZA der ntl Apokryphen S. 16.

[5] Protest. Monatsh. 1909 S. 345. — Selbst ein so eifriger Verfechter des Paulinismus von Markus wie Volkmar sah sich gezwungen, hier eine Differenz zwischen dem Pauliner und »seinem Paulus« zu konstatieren, Marcus S. 531.

[6] So auch W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 418 und 1909 S. 294.

als Messiastitel ohne weiteres aus den Zusammenhängen, in denen er ihn in seinem Evangelium Jesus in den Mund legt, verständlich werden[1], oder ob ihm zur richtigen Deutung des Titels die Kenntnis des AT unerläßlich erscheint als der γραφή, die ja über den Messias Aufschluß gibt. Über die Beantwortung dieser Frage kann nun aber kein Zweifel bestehen. 9 12 gibt die ausdrückliche Antwort, insofern dort gesagt wird, daß γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Und zwar weissage die Schrift über den Menschensohn, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ. 14 21 wird die Aussage, daß die Schrift vom Menschensohn rede, wiederholt: καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ. Und zwar wird hier der Inhalt der Schriftaussage kurz mit dem bildlich zu verstehenden ὑπάγει wiedergegeben, Die vollständige Erläuterung dazu bekommt man 8 31 9 31 10 33: Leiden, Getötetwerden und Auferstehen am dritten Tage. Wer also Aufschluß will über den Messias-Menschensohn, muß nachlesen, was das AT von ihm sagt. Das Mißliche besteht nun darin, daß es im AT keine Aussagen gibt, die vom »Menschensohn« weissagen, er werde leiden, getötet werden und auferstehen. Die Selbstverständlichkeit, mit der Markus Jesum das Gegenteil behaupten läßt, verträgt keine andere Erklärung als die, daß die Schrift beides getrennt enthält: 1) Aussagen über die Existenz einer messianischen Persönlichkeit, genannt »Menschensohn«, bzw. Stellen, die so gedeutet werden können, und 2) Aussagen, die von irgendwem Leiden, Getötetwerden und Auferstehen weissagen, bzw. Stellen, die so gedeutet werden können, und daß nun die Veranlassung und die Möglichkeit vorlag, beide Arten von Schriftaussagen auf Grund einer besonderen Exegese miteinander zu kombinieren.

Für uns kommt hier nur die erste Kategorie von Aussagen in Betracht. Und da steht denn längst fest, daß 14 62 13 26, aber auch 8 38 auf den Menschensohn von Dan 7 13 verwiesen wird. Fraglich ist nur gewesen, ob für Markus noch andere Schriftstellen, die vom Menschensohn reden, in Betracht fallen: hält Markus Jesum auch für den »Menschensohn« gemäß Psalm 8[2] oder

---

[1] Von dieser Annahme aus ist neuerdings auf philologischer Seite die Lösung der »Menschensohnfrage« versucht worden, vgl. E. Kuhnert, Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Zeitschr. f. ntl. W. 1917/18 S. 165 ff.

[2] So nach Vorgang Th. Keims, Der geschichtl. Jesus, 1865 z. B. F. Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu S. 258.

Hesekiel[1]? Aber weder auf Ps 8 noch auf Hesekiel verweist Markus irgendwo. Einzig mit Dan 7 hat Markus es zu tun. Messias ist Jesus also für Markus in dem Sinn, daß er als identisch mit dem danielischen Menschensohn erklärt wird. Auf Deutung danielischer Aussagen und ihre Übertragung auf Jesus geht nun zurück, wenn von Jesus gesagt wird, daß er sitzen werde zur Rechten der »Kraft«, 14 62, daß er kommen werde auf oder in den Wolken des Himmels, 13 26 14 62, und zwar mit großer Macht und Herrlichkeit, 13 26, die 8 38 genauer bezeichnet wird als die δόξα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, mit den heiligen Engeln 8 38, die ihm in der Ausführung seiner endzeitlich-messianischen Aufgabe behilflich sein müssen, 13 27.

Als Menschensohn ist also Jesus für Markus ein überirdisch-himmlisches Wesen, das dem Range nach zwischen Gott und den Engeln steht. Gegenüber der danielischen Weissagung ist nun am Menschensohn des Markus das Eine unerhört neu, daß er eine irdisch-menschliche Vorexistenz hat. Er wird nicht bloß erst kommen, sondern er ist schon gekommen, ἦλθεν 10 45. Jesus kann also bei Markus, wenn auch noch weniger häufig als bei Matthäus, Lukas, den Titel Menschensohn sich auch in Aussagen über sich selbst beilegen, die nicht seine futurische Messiasherrlichkeit betreffen, so also besonders in den Worten, die sein Leiden, Sterben und Auferstehen ankündigen, 8 31 9 12 31 10 33 45 14 21, dann aber auch da, wo er sich die ἐξουσία zur Sündenvergebung zuschreibt, 2 10, und sich zum »Herrn des Sabbaths« erklärt, 2 28. Der Beweis für die Richtigkeit dieser neuerdings doch wieder mehrfach vertretenen Deutung der Menschensohnstellen[2] liegt darin, daß die Ankündigungen über das Leiden und Sterben des Menschensohnes bei Markus unmißverständlich als paradox hingestellt werden, insofern Markus mehrmals ausdrücklich feststellt, 8 32 9 32, sie seien den Jüngern unfaßlich erschienen, während ihnen das Kommen des Menschensohnes ἐν δόξῃ so natürlich ist, daß sich die Zebedaiden 10 35 ff. schon auf dem Wege nach Jerusalem um die höchsten Ehrenplätze in dieser künftigen Herrlichkeit bei Jesus bemühen[3].

---

[1] So C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte S. 429.

[2] So bei W. Bousset, Kyrios Christos S. 14. — Nach R. Drescher, ZNW. 1916 S. 231 bezweckt Markus gar mit seinem Ev. nichts anderes als zu zeigen, daß Jesus der dan. Menschensohn sei.

[3] Mit diesem Tatbestand gerät Dalman in direkten Widerspruch, wenn er Worte

Diese einläßliche Klarstellung von Bedeutung und Herkunft des Messiastitels »Menschensohn« bei Markus ist notwendig, wenn der Vergleich mit Paulus richtig geführt werden soll. Denn auch hier stehen sich in der neueren Exegese die verschiedensten Urteile gegenüber. Tatsache ist zunächst, daß Paulus die Formel »Menschensohn« als solche nirgends verwendet. Mit dieser Feststellung geben sich aber nur wenige zufrieden[1]. Während einerseits daraus gefolgert wird, dem Apostel sei die Formel überhaupt »schlechterdings unbekannt«[2], wird andererseits, sei es mit Hinweis auf die messianische Deutung des »Menschensohnpsalms κατ' ἐξοχήν« Ps 8 in I Cor 15_{26}[3], sei es mit Berufung auf den δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ I Cor 15_{45-47}[4], mehr oder weniger zuversichtlich das Gegenteil behauptet[5]. Aber man darf mit solchen Schlußfolgerungen in der Deutung der genannten Stellen nicht zu weit gehen. Vom δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ I Cor 15_{45-47} steht fest, daß Paulus ihn auf Grund einer rabbinischen Exegese, wie sie ähnlich auch bei Philo anzutreffen ist[6], im Schöpfungsbericht Gen 2_7 gefunden hat. Paulus geht auch 15_{46} auf das ihm bekannte jüdische Theologumenon näher ein, insofern nach diesem der οὐράνιος ἄνθρωπος zuerst erschaffen wurde, nämlich Gen. 1_{27}, und erst nachher der χῐνος ἄνθρωπος, nämlich Gen. 2_7, was nun Paulus bestreitet, indem er die Reihenfolge umgekehrt wissen will: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν[7]. Dem Apostel ist diese Lehre hier nur deshalb wichtig und

Jesu I S. 210 von den Synoptikern behauptet: »Für sie waren nicht die Leidensweissagungen Jesu von »des Menschen Sohn« Paradoxien, sondern die Herrlichkeitsaussagen. Daß »des Menschen Sohn« getötet werden kann, ist nicht wunderbar, wohl aber seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels«. Es zeigt sich hier, daß alle Deutungen, die mit der Annahme operieren, »Menschensohn« bezeichne »den Messias nach seiner Niedrigkeitserscheinung«, falsch sind, worauf besonders Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung S. 271 aufmerksam gemacht hat.

[1] So Wernle, Anfänge unserer Religion S. 35 und Wellhausen, Einleitung S. 128 Anm. 1.

[2] So Hans Lietzmann, Der Menschensohn S. 86.

[3] So W. Bousset, Schriften II 152, Kyrios Christos S. 94, bes. auch Joh. Weiß, Urchr. S. 374.

[4] So Bousset und Joh. Weiß, a. a. O., Feine, Jesus Christus und Paulus S. 210 f., auch schon Bengel.

[5] Während sich für Bousset aus der Verwendung von Ps 8 in I Cor 15_{26} die Bekanntschaft des Paulus mit dem Menschensohntitel nur »vielleicht« ergibt, sieht Joh. Weiß in der Stelle schon einen »vollen Beweis« für diese Annahme.

[6] Leg. alleg. I 31, zit. bei Lietzmann, Handb. III S. 155.

[7] Zu weit geht doch wohl Bousset, Kyrios Christos S. 159, wenn er hier Paulus

willkommen, weil sie ihm die Möglichkeit gibt, dem ἄνθρωπος χοϊκός im Christus einen anderen ἄνθρωπος höherer Art als Antitypus gegenüberzustellen. An den Menschensohn von Dan 7 13 ist also hier gar nicht gedacht. Und es besteht daher die Wahrscheinlichkeit, daß Paulus schon 15 26, bei dem Zitat von Ps 8 7 diesen δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ von Gen 2 7 im Sinne hat. Und das ist auch der Grund, warum er nicht redet von einem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Die »barbarische Wortgruppe«[1] ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist ihm 15 45–47 gar nicht gegenwärtig. Er hat sie daher auch gar nicht »selbstverständlich gräzisiert«[2]. Man kann also weder mit I Cor 15 26 noch mit I Cor 15 45–47 beweisen, daß Paulus den Titel Menschensohn wie Markus auf Jesus angewendet habe[3]. Übrigens ergibt sich auch bei der Annahme, Paulus habe sich den Griechen gegenüber veranlaßt gesehen, die »barbarische Wortgruppe« »der Sohn des Menschen« zu gräzisieren, nur wieder die Selbständigkeit des Markus ihm gegenüber. Hat er von dieser paulinischen Gräzisierung Kenntnis gehabt, warum führt er denn als der spätere Autor, trotzdem auch er für griechisch Sprechende schreibt, wieder die »barbarische Wortgruppe« ein? Man mag also die paulinischen Ausdrücke beurteilen, wie man will, auf keinen Fall erscheint Markus von Paulus abhängig. Bezeichnend ist, daß auch Volkmar[4] zugesteht: »Der M.S. fehlt ganz bei Paulus. Der Ausdruck scheint erst von Markus gebildet«. Die Beifügung aber, die Messianität Jesu werde durch die Formel »nur angedeutet«, soll offenbar die Differenz als belanglos dartun.

Differieren nun Markus und Paulus im Gebrauch dieses messianischen Titels, so treffen sie sich doch offensichtlich im Wesen der Sache. Sowohl die Bezeichnung Menschensohn bei Markus wie auch der paulinische Ausdruck ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ verleihen Jesus in irgendwelchem Sinne den Charakter

---

sogar eine Auseinandersetzung mit dem »hellenistischen Mythos vom präexistenten Urmenschen« zutraut.

[1] Joh. Weiß, Urchr. S. 374.

[2] Auch Bousset will annehmen, Paulus habe dem jüdischen Messias-Menschensohn damit, daß er bloß ἄνθρωπος schreibt, einfach »das jüdisch-aramäische Sprachgewand genommen«.

[3] Schon Nösgen, Neue Jahrbb. f. deutsche Th. 1895 S. 58 urteilte, in der Tatsache, daß Paulus Jesus ἄνθρωπος nennt, dürfte kaum ein Rückweis auf die Selbstbezeichnung Jesu als M. zu finden sein. Ebenso ablehnend E. Klostermann, Handb. II S. 67, W. Brückner, Prot. Mon. 1900 S. 427 Anm. 1.

[4] Markus S. 199.

eines überirdisch-himmlischen Wesens[1]. So allgemein gefaßt, kann aber diese Übereinstimmung selbstverständlich nicht als Einfluß paulinischer Theologie bei Markus gedeutet werden, sobald man sich daran erinnert, wie wichtig Mt 1_{19-23} für die Christologie des Matthäus ist. Es fragt sich nun erst, wieweit die Übereinstimmung zwischen Markus und Paulus über die gemeinurchristliche Auffassung von dem übermenschlichen Charakter der Würde und des Wesens Jesu hinaus bestehen bleibt. Die Entscheidung hierüber fällt in der folgenden Erörterung:

d) Der Christus als Gottessohn.

Als υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet Markus selbst Jesum in der Überschrift[2]. Der Ausdruck erscheint ferner in dem Wort der himmlischen Stimme 1_{11} und 9_{7}, im Munde der Dämonischen 3_{11} 5_{7} des Hohenpriesters 14_{61}, des heidnischen Hauptmanns 15_{39}, und Jesu selbst 13_{32} (8_{38}). Die eigenartigste Stelle ist wohl $14_{61\,62}$. Hier erscheinen nämlich alle drei Messiasnamen nebeneinander: in der Hohepriesterfrage sind Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ (= τοῦ θεοῦ[3]) identifiziert, und beide Ausdrücke interpretiert Jesus unmittelbar darauf in seiner bejahenden Antwort mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Diese Gleichsetzung von »Menschensohn« und »Gottessohn« ist von Markus so selbstverständlich vollzogen, daß einmal von Gott sogar kurzweg als von dem »Vater des Menschensohnes« gesprochen wird, 8_{38}: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου . . . . ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Wellhausen hat diese Ausdrucksweise befremdlich gefunden: »Zum danielischen Messias paßt sie nicht«[4]. Der IV Esra bietet aber eine gute Parallele dazu: ». . . Dann wird mein Sohn erscheinen, den du als Mann, der emporsteigt, gesehen hast« 13_{32}[5],

[1] Mit Unrecht hat neuerdings K. Deissner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912, S. 43 das ἐξ οὐρανοῦ abschwächen wollen.

[2] Fast allgemein wird heute gegenüber ℵ und Väterzitaten entweder die LA υἱοῦ θεοῦ BDL oder υ. τοῦ θ. ΑΔΣ und Versionen bevorzugt. A. Huck, Synopse, läßt den Zusatz noch mit Tisch. weg, von Soden klammert ihn ein.

[3] Vgl. Dalman, Worte Jesu I S. 163. [4] Markus S. 67.

[5] Kautzsch, Pseudepigraphen des AT S. 396; Dalman, a. a. O. S. 200 erklärt zu dem »homo«: »Daß der Verfasser sich an Dan. 7 anlehnt, ist nicht zu verkennen«. Bousset, Kyrios Christos S. 66 will zwar nach dem Vorgang von Violet den Messiastitel »Sohn Gottes« im IV Esra beanstanden mit Verweis auf die arabischen und äthiopischen Versionen, die, entgegen der lateinischen Übersetzung (filius), für den zugrunde liegenden griechischen Text vielmehr παῖς θεοῦ voraussetzen. — Aber

bezeichnet überhaupt mehrfach den Messias-Menschensohn als Gottessohn. Zudem macht es den Anschein, Markus habe, indem er die Gleichsetzung Messias = Gottessohn dem jüdischen Hohenpriester in der Umschreibung des Gottesnamens durch den »Gebenedeiten« in den Mund legt, gerade den echt jüdischen Sprachgebrauch wahren wollen. Es ragt also doch selbst in der Bezeichnung des Messias-Menschensohn als Gottessohn ein Stück jüdisch-messianischer Terminologie in das Markusevangelium herein, auch wenn als Tatsache bestehen bleibt, daß nach Dalman [2] »Gottessohn« als Messiasname im Judentum selten gewesen ist [3]. Wir sind also nicht genötigt, in der Frage, welchen Sinn die Bezeichnung »Sohn Gottes« für Markus habe, von dem Satz auszugehen, »die hellenistischen Synoptiker . . . werden bei ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ an den von Gott Geborenen gedacht haben« [4].

Wie und wann Jesus der Gottessohn geworden sei, will Markus jedenfalls in der Taufgeschichte 1_{9-11} zeigen. Daß er hier eine »Zeugung des Sohnes« darstellen wolle [5], deutet er mit keinem Worte an. Die Taufgeschichte des Markus ist freilich auch nicht zu modernisieren [6] oder zu allegorisieren [7]. Sondern nach Markus wird Jesus der Sohn Gottes in der Taufe dadurch, daß der Gottesgeist εἰς αὐτόν herabkommt. Die Deutung, wenn die Himmelsstimme Jesus bei der Taufe als Gottessohn anrede, so spreche sie damit nach Markus nur eine Wesensbestimmtheit Jesu aus, die ihm schon vor der Taufe eigen gewesen sei, und mit der Geistbegabung werde dem Gottessohn Jesus als etwas Neues nur die Messiaswürde verliehen [8], mißachtet sowohl den für Markus ursächlichen Zusammenhang zwischen der Begabung Jesu mit dem Geist und der Erklärung der Himmelsstimme, wie

die arabischen Versionen gelten sonst der lateinischen gegenüber als minderwertig, vgl. Gunkels Einleitung zum IV Esra bei Kautzsch, a. a. O. S. 333 f.

[1] Worte Jesu I S. 223.

[2] Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II S. 615 fühlt sich nicht veranlaßt, Sohn Gottes als jüdischen Messiastitel zu beanstanden, Wellhausen, Markus S. 6 auch nicht. [3] So Dalman, a. a. O. S. 236. [4] Dalman, a. a. O. S. 236.

[5] Vgl. Volkmar, Marcus S. 40: »Jesus zuerst ist der Gotteskindschaft inne geworden, des allmächtigen Gottes als des Vaters«.

[6] Vgl. W. Brückner, Prot. Monatsh. 1909 S. 423: »»Markus zeigt Jesus als den, der über dem Leben der Menschheit den Himmel geöffnet sah, damit Gott ihr erreichbar und erkennbar werde, . . . der den Geist wie eine Taube auf sich, aber von nun an auch auf das Leben der Menschheit hat herabkommen sehen . . ., dessen Größe für das Leben der Menschheit sich nach Ps 2_7 in dem Namen »Sohn Gottes« zusammenfaßt««. [7] So Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 43 47 f. 132.

auch die vorhin aufgezeigte Gleichsetzung Messias-Menschensohn = Gottessohn. Die fundamentale Bedeutsamkeit der Taufgeschichte liegt für Markus allerdings nicht in der Himmelsstimme (da wird nur geredet), sondern in der Begabung mit dem Geist (hier geschieht etwas, und zwar ist dieses Ereignis für Markus nicht weniger wunderbar als die Erzeugung aus dem Geist für Matthäus, Lukas). In der Tat wird Jesus für Markus durch die Begabung mit dem Gottesgeist die messianische Würde, die wesenhafte Voraussetzung der Befähigung zum messianischen Amt verliehen[1]. Wie sehr diese Art der Einsetzung zum Messias mit den jüdischen Ideen übereinstimmt, hat Martin Brückner dargetan mit der Feststellung, daß »in fast allen Christologien dem Messias δύναμις und σοφία zugeschrieben werden. Da beide Eigenschaften Attribute des göttlichen Geistes sind, so erscheint der Messias auch als ein besonders mit dem Gottesgeist Begabter«. »Sobald man Jesus als den Messias anerkannte, mußte man auch den Zeitpunkt seiner Geistbegabung festsetzen, sei es bei der Taufe, sei es bei der Geburt«[2]. Und eben weil Jesus jetzt durch die Geistbegabung der Messias geworden ist, erklärt ihn die Himmelsstimme als Gottessohn. Diese Erklärung besagt, daß Jesus, insofern er jetzt der Messias ist, dadurch, an Rang über jede sonstige Kreatur, auch über die Engel erhaben, das Wesen geworden ist, das Gott am allernächsten steht. Er ist bei Gott ἀγαπητός, »bevorzugt«[3]. Der Sohn ist ferner κληρονόμος, Mc 12_7: auch dieser Ausdruck beweist den engen Zusammenhang des Gottessohntitels mit der messianischen Dogmatik. Denn »Erbe« Gottes ist der Messias, insofern ihm die Ausübung der Herrschaft Gottes über die Welt übertragen wird[4]. Zu seinem Erbe gehört aber auch die himmlische δόξα. Darum wird vom Menschensohn gesagt, daß er einst erscheinen wird ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ 8_{38}, und so wird Jesus gerade in dem Moment, wo er zum einzigen Mal schon während seines Erdenlebens vor den Jüngern mit dieser δόξα ausgestattet erscheint, $9_{2\,ff.}$, wieder von der Himmelsstimme als Sohn Gottes bezeichnet. Zu dieser ganzen Auffassung der Gottessohnschaft paßt nun sehr gut, daß Markus in den Anrufen der Dämonischen den Sohn Gottes auch einmal ersetzt durch den Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, 1_{24}. Denn in der Tat läßt

[1] Vgl. Pfleiderer, Urchr. I S. 338.
[2] M. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie S. 114.
[3] Wellhausen, Markus S. 6. [4] Vgl. Dalman, Worte Jesu I S. 230.

sich der Sinn, den Markus mit dem Titel Sohn Gottes verbindet, ebensogut mit ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ aussprechen: Jesus ist — eben als Messias — »der Gottgeweihte schlechthin, d. h. der zum höchsten Berufe Ausgesonderte und Ausgerüstete«[1]. Wird so Jesus durch die Bezeichnung Gottessohn für Markus über alle andere Kreatur hinweg in nächste Beziehung zu Gott gesetzt — 14_{62} sitzt ja auch der Menschensohn zur Rechten der Kraft — so erinnert doch auch 13_{32} und 10_{18} wieder daran, daß es sich nicht um eine metaphysische Wesensgemeinschaft handeln kann. Gehört auch der absolute Gebrauch von υἱός zweifellos der Gemeindesprache an[2], so wird doch 13_{32} ausdrücklich betont, daß der Messias, der Sohn, am Wissen Gottes nicht teilhat. Endlich kann diese ganze Beurteilung der Gottessohnschaft bei Markus nicht in Zweifel gezogen werden mit dem Hinweis auf 15_{39}, wo der Gottessohn im Munde des heidnischen Centurio erscheint[3]. Wellhausen hat mit Recht dieser Stelle die darin gesuchte Beweiskraft abgesprochen[4].

Nach dieser Erörterung stellen wir fest:

1) Für Markus ist die Gottessohnschaft Wechselbegriff der Messianität.
2) Indem Markus ihre Verleihung an den Menschen Jesus in die Taufgeschichte verlegt und kausal mit der Geistbegabung verbindet, schließt er sowohl die Vorstellung einer Präexistenz Jesu wie auch die Idee der metaphysischen Wesensgemeinschaft mit Gott aus.

Von dem Präexistenzgedanken urteilt auch Bousset, daß sich davon »in der gesamten Überlieferung unserer synoptischen Evangelien kaum eine Spur« findet[5].

[1] So B. Weiss, Komm. S. 22. [2] So E. Klostermann, Handb. II S. 117.

[3] W. Bousset, Kyrios Christos S. 67: »Das gibt zu denken.« — Vgl. besonders noch Joh. Weiß, Urchr. S. 545.

[4] Markus S. 133: »Aus dem Heidentum des Centurio aber ließe sich nur dann schließen, daß er den Ausdruck in anderm Sinne gebraucht habe, als er sonst gebraucht wird, wenn der Vorgang historisch wäre«.

[5] Kyrios Christos S. 19; eine solche Spur weise höchstens Lc 10_{18} auf. — In der Sendung des Sohnes Mc 12_{6} kann man nicht für Markus die Präexistenzvorstellung konstatieren mit der Behauptung, »daß alle drei Evangelisten hier den Entschluß Gottes, am Ende der Zeiten, wo die übrigen Mittel alle versagt haben, seinen einzigen Sohn vom Himmel auf die Erde herabzusenden, beschreiben wollen«, so Jülicher, Gleichnisreden Jesu II S. 392. Für das Bewußtsein des Markus wird vielmehr der Sohn hier nicht in anderem Sinne »gesandt« als die »Knechte«. Diese waren doch vor ihrer Sendung auch nicht präexistent im Himmel! — Bestritten

Läßt sich nun von dieser christologischen Anschauung des Markus urteilen: »die Gottessohnschaft im Markus hält sich noch ganz auf derselben Höhenlage wie bei Paulus« [1]?

Während bei Markus dem Menschen Jesus von Nazareth bei der Taufe durch die Geistbegabung die Gottessohnschaft verliehen wird, ist für Paulus der Gottessohn ein Wesen, das längst schon vor der Weltschöpfung bei Gott war [2], von Gott »zur Mittelursache der Schöpfung erhoben« [3] wurde, ja sich auch nach der Weltschöpfung als deren zusammenhaltende Kraft erweist [4]. Dieses Wesen wurde dann Mensch. Aber nach Vollendung seines irdischen Laufes in Tod und Auferstehung verlieh ihm Gott eine Würdestellung im Himmel, kraft deren der Postexistente nun noch höher steht als der Präexistente (ὑπερύψωσεν, Phil 2_9). Im besonderen messianischen Sinn wird er seines Amtes walten bei der Parusie.

Es braucht hier nicht weiter den Einzelheiten der paulinischen Christologie nachgegangen zu werden. Die entscheidenden Beziehungspunkte zur Christologie des Markus lassen sich bereits aufzeigen. Man kann die beidseitigen Eigentümlichkeiten folgendermaßen formulieren: Bei Markus wird ein Mensch zum Messias. Bei Paulus wird der Messias (zeitweise) Mensch. Bei Markus wird die Messianität in das Bild einer menschlichen Existenz eingezeichnet, bei Paulus die Episode einer menschlichen Existenz in die Geschichte eines himmlischen, messianischen Wesens [5]. Noch schärfer läßt sich das Verhältnis zwischen Markus und Paulus in eine Formel fassen, die freilich bitten muß, daß man sie nicht presse: das Wunder, das für Markus an Jesus geschieht, heißt

wird die Präexistenzidee bei Markus auch von Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 164.

[1] So W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 427.

[2] Gegen Bousset, Kyrios Christos S. 184: »Es läßt sich nicht einmal nachweisen, ob der term. Gottessohn bei ihm (Paulus) bereits auf den Präexistenten zu beziehen sei, obgleich das als wahrscheinlich anzusehen ist« — sei verwiesen auf die Art, wie Paulus vom Gottessohn redet Rm 1_3 $8_{3\,32}$ Gal 2_{20}b 4_4; vgl. auch Lietzmann, Handb. III S. 247.

[3] H. Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 99; I Cor 8_6 Col 1_{15} ff.

[4] Joh. Weiß, Urchr. S. 368 will den Satz wagen, der präexistente Christus sei für Paulus nichts anderes als die Kabod, die Doxa Gottes, als Abglanz des Wesens Gottes, vgl. εἰκὼν θεοῦ II Cor 4_4, und Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 322 zu II Cor 5_{19}: Christus eine Hypostase Gottes.

[5] Vgl. M. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie S. 218 ff., u. W. Wrede, Paulus S. 54.

Vergöttlichung; das Wunder, das für Paulus am Christus geschieht, heißt Vermenschlichung. Damit ist konstatiert, daß die Christologie des Markus im Grundzug durchaus verschieden ist von der Christologie des Paulus. Aus der formalen Übereinstimmung, daß Markus wie Paulus den term. Sohn Gottes gebraucht, kann niemals paulinische Beeinflussung des Markus gefolgert werden[1].

Freilich treffen die beiden zusammen in gewissen Anschauungen über den postexistenten Christus: auch Paulus redet vom Sitzen des Christus zur Rechten Gottes Rm 8_{34} Col 3_1. Und beide wissen von seiner Parusie: der Christus der Eschatologie spielt hier wie dort eine bedeutsame Rolle. Allein es handelt sich doch hier so offensichtlich um allgemein-urchristliche Überzeugungen, daß über das Zusammentreffen in diesen Dingen kein Wort weiter zu verlieren ist. Um so bedeutsamer sind an diesem Punkte die trotz der gemeinsamen urchristlichen Basis bestehenden Differenzen: Markus braucht den paulinischen Kyrios-Titel so gut wie gar nicht[2], und auf den fundamentalen paulinischen Satz II Cor 3_{17}, daß der erhöhte Kyrios τὸ πνεῦμα sei, führt bei Markus erst recht nichts.

Aus dem ganzen dargelegten Befund ergibt sich auch, daß sich die Christologie des Markus keineswegs aus der paulinischen ableiten läßt als deren weitere Ausgestaltung. Theoretisch käme als Möglichkeit nur das umgekehrte Verhältnis in Frage: Paulus operiert mit der Präexistenzidee, Markus noch nicht. Eben diesen Unterschied kann man in seiner Bedeutung nicht damit abschwächen, daß man erklärt, die Präexistenz des paulinischen Christus sei nicht als eine ewige gedacht[3]. Die Voraussetzung der Christologie des Markus ist nicht die paulinische, sondern diejenige der Petrusreden in Act, insofern dort Jesus als von Gott durch die Auferstehung zum Herrn und Christus gemacht erscheint,

---

[1] Ebenso verneinend auch Wernle, Synoptische Frage S. 199, anders Bousset, Kyrios Christos S. 67.

[2] Vgl. E. Klostermann, Handb. II S. 42: »Bei Markus kommt κύριος für Jesus nur 11_3 vor, wo die Sache besonders liegt«. — Die Behauptung, Markus wende den Kyriostitel deshalb nicht auf Jesus an, weil »er es zur Kenose Christi rechnet, daß er für seine Erdenzeit nicht κύριος ist«, so Hadorn, Entstehung des Markusevangeliums, Beiträge z. Förderung christl. Theol. 1898, IV S. 43, erledigt sich mit der Frage, wo denn Markus überhaupt eine Kenosis Christi behaupte oder voraussetze. Näheres hierüber im nächsten Abschnitt.

[3] So W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 428.

Act 2 34 ff. Bei Markus wird nun die Einsetzung zum Messias in die Taufe vordatiert[1]. Die Anschauung von Act klingt Rm 1 4 nach, hat aber, weil die Präexistenz vorausgesetzt ist, einen anderen Sinn bekommen.

Dagegen taucht nun hier ein anderer Punkt auf, der besondere Klarstellung verlangt. Nach dem bisher Ausgeführten ist klar, daß Markus und Paulus zusammentreffen im Gedanken einer irdisch-menschlichen Existenz des Messias. Wir haben sonach zu untersuchen, wie sich die beidseitigen Anschauungen in diesem Punkt zueinander verhalten.

B. Die messianische Würde und das irdische Leben Jesu.

Dadurch, daß Markus die Verleihung der messianischen Würde durch die Begabung mit dem Geist in den Anfang seiner Erzählung von der irdischen Geschichte Jesu stellt, gibt er zu verstehen, daß er das irdische Leben Jesu als messianisch auffaßt. Was Jesus nun von der Taufe bis zu seinem Tode wirkt in Wort und Tat, das ist Erweis seiner Messianität. Ist er nach seiner Auferstehung der zur Rechten Gottes sitzende Menschensohn, so ist es nicht anders möglich, als daß seine messianische Würde auch schon in seinem irdischen Vorleben irgendwie erkennbar zutage getreten ist. So wird denn auch das Bild von der messianischen Hochzeit, das sonst auf die erst mit der Parusie anbrechende messianische Zeit angewendet wird (vgl. Mt 22 2 ff. Apoc. 19 7 ff.), bei Markus auf die Zeit des irdischen Lebens Jesu bezogen 2 19–20: »Hochzeit« feiern die Jünger Jesu mit dem Messias schon während dieser seiner Erdentage. Darum fasten sie ja nicht. So kann denn auch bei Markus ein eigenartiger Zug in das Bild hereinragen, der Mt 22 2 ff., Apoc 19 7 ff. unmöglich ist: Die Hochzeit wird ein gewaltsames trauriges Ende finden dadurch, daß der νύμφιος den »Söhnen des Brautgemaches« entrissen wird: καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (2 20). »Schon in seinem Erdenleben hat sich Jesus als der Retter der Endzeit, als Messias erwiesen, und um jeden Zweifel daran zu zerstreuen und so die Christen in ihrem Glauben fest zu machen, hat Markus sein Evangelium geschrieben«[2]. In bedeutsamem Ein-

[1] Vgl. Joh. Weiß, Schriften I S. 73.

[2] So R. Drescher, Das Markusevangelium und seine Entstehung, Zeitschr. für ntl Wiss. 1916 S. 231; vgl. auch P. Wendland, Literaturformen S. 267: »Jesus ist bei Markus vom ersten Auftreten an von dem vollen Glanze, mit dem der apostolische Christusglaube ihn umgeben hatte, umstrahlt«.

klang mit dieser Auffassung steht es, wenn Markus in unmittelbarem Anschluß an die Einsetzung in die Messiaswürde fortfährt: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, 1 12. Das πνεῦμα ist es, das Jesum fortan treibt und bestimmt. Der nämliche Gedanke tritt auch 3 28–30 zutage[1].

Überaus charakteristisch ist es auch, daß für Markus das erste Werk des Messias in der Überwindung einer satanischen Versuchung besteht. Kaum ist Jesus die messianische Würde verliehen, so ist auch schon, bevor nur ein Mensch davon etwas weiß, der Satan davon unterrichtet und versucht, sich ihm als seinem Gegner zu nähern mit feindlichen Absichten (πειραζόμενος 1 12). Den Verlauf dieses Zusammentreffens des Messias mit dem Satan beschreibt Markus nicht näher. Daß das Resultat aber ein Sieg Jesu gewesen ist, wird vorausgesetzt bei der Angabe, daß zuletzt die Engel kommen und dem Messias dienen. Jesus erscheint als Messias sogleich auch an Rang über die Engel erhaben, und zugleich wird sichtbar, daß neben dem Satan die Engel die ersten sind, die von Jesu Messianität Kenntnis haben und ihn als solchen anerkennen. Endlich gehören auch die Dämonen zu den Wesen, die gleich von Anfang an um Jesu Würde wissen (1 24 34 3 11 5 7). Weder bei dem Satan noch bei den Engeln noch bei den Dämonen sagt Markus, wie sie zu ihrer Kenntnis der Messianität Jesu haben kommen können. »Sie sind selbst übermenschliche Wesen, die in der obern Welt zuhause sind; darum durchschauen sie sofort den himmlischen, göttlichen Zusammenhang der Ereignisse«[2].

Unter den Menschen, mit denen Jesus in seinem Wirken zusammentrifft, sind die Jünger die ersten, denen die Messianität offenbar wird, aber erst seit 8 29, und auch bei Petrus, der als ihr Sprecher auftritt, weiß man nicht, woher ihm die Gewißheit von der Würde Jesu kommt. Überhaupt ist die Art, wie Markus die Stellung der Menschen zu der messianischen Würde Jesu be-

[1] So auch P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 278 zu Mc 3 28–30. Angesichts dieser Stellen ist es nicht richtig, wenn Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 48, ausführt, bei Markus trete die Vorstellung, daß der Geist eine Ausrüstung sei für Jesu Wirksamkeit, sehr zurück. Markus betont dies nur deshalb später nicht mehr, weil es sich nach dem von ihm beschriebenen Beginn der messianischen Geschichte von selbst versteht.

[2] So Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 51; sehr gut auch Volkmar, Marcus S. 88: Die Dämonen haben ihre Kenntnis des Messias von ihrem Oberhaupt, dem Satan, her.

schreibt, rätselhaft. Die Verbote an die Besessenen (1 25 34 3 12, schwerlich gehören hierher 4 10 ff.; es ist nicht von der Messianität die Rede; weiteres über diesen Abschnitt später), die Schweigegebote an seine Jünger (8 30 und 9 9) sind eine starke Stütze für die Annahme, die Markusdarstellung sei nach der »Theorie vom Messiasgeheimnis« dogmatisch bearbeitet in der Weise, wie dies W. Wrede ausgeführt hat[1]. Andererseits erheben sich auch wieder sehr starke Bedenken gegen diese Auffassung[2]. Übrigens hat Wrede selber geurteilt, die Annahme, die »Anschauung vom Messiasgeheimnis« sei »eine Erfindung des Markus« selbst, sei eine »ganz unmögliche Vorstellung«[3]. Da somit auch nach Wrede Markus nicht als tendenziöser Berichterstatter aufzufassen ist, haben wir hier um so weniger Grund, auf die Theorie selbst näher einzutreten. Wir können uns mit der Feststellung des Tatsächlichen begnügen, und es wird sich zeigen, daß wir mit dieser Beschränkung auch für den Vergleich zwischen Markus und Paulus sehr wohl auskommen. Und eine Tatsache, die nicht übersehen werden darf, bleibt es nun allerdings, daß in der Darstellung des Markus die Messianität als ein Geheimnis behandelt wird, von dem außer den Jüngern niemand etwas erfahren soll. Ebenso offenkundig ist es auch, daß die Darstellung dieser »Tendenz« nicht konsequent treu bleibt, sondern ihr an mehreren Stellen widerspricht. Klar und unmißverständlich ist Markus in seiner Erzählung von Anfang bis zu Ende nur darin, daß mit allem, was er von Jesus berichtet, wenn auch nicht für die geschilderte jüdische Mitwelt Jesu, so doch für Markus selbst und die christlichen Leser seines Buches der zwingende Beweis für Jesu Messianität gegeben ist. Ihnen leuchtet aus Jesu irdischem Leben seine messianische Würde allenthalben entgegen. Auch Markus und seine Leser staunen über Worte wie über Taten Jesu, gerade wie die in den betreffenden von Markus geschilderten historischen Situationen anwesenden Zuhörer und Zuschauer (z. B. 1 22 2 12). Während aber unklar und unsicher bleibt, wie jene historischen Ohren- und Augenzeugen die Jesus zur Verfügung stehende ἐξουσία (1 22) deuten können, wissen Markus und seine Leser ohne

[1] Das Messiasgeheimnis in den Evv. — Neuerdings haben Wrede beigestimmt Bousset, Kyrios Christos S. 80, und R. Drescher, a. a. O. S. 238.

[2] Es sei hier nicht wiederholt, was in dieser Beziehung beispielsweise von A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung S. 376 ff. ausgeführt worden ist.

[3] Messiasgeheimnis S. 145.

weiteres: es ist die ἐξουσία, die dem Messias Jesus kraft des πνεῦμα gegeben ist. Eine besondere Erwähnung erfordert in diesem Zusammenhang die Verklärung Jesu $9_{2\,\mathrm{ff.}}$ Dieses Ereignis ist für Markus neben der Taufgeschichte insofern ein Glanzpunkt in der irdischen Geschichte des Messias, als er hier durch das Wunder einer Verwandlung vor den drei vertrauten Jüngern vorübergehend aus seiner vorläufigen menschlichen Existenzweise herausgehoben wird und sich in der himmlischen Doxa zeigt, wie sie ihm dann nach seiner Auferstehung bleibend zukommen wird.

Welches ist nun Markus gegenüber die Art, wie Paulus sich die messianische Würde im Erdenleben Jesu denkt? Während es für Markus selbstverständlich ist, daß Jesus als Mensch geboren ist, er darum von seiner menschlichen Geburt gar nichts sagt, dafür aber Gewicht darauf legen muß, zu zeigen, wie Jesus der Messias wurde, fühlt Paulus umgekehrt sich veranlaßt, expressis verbis festzustellen, der Messias sei γενόμενος ἐκ γυναικός (Gal 4_4) und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (Phil 2_7), berichtet dafür aber nirgends von einer Einsetzung Jesu in die messianische Würde als Eröffnungsakt zu seiner irdisch-messianischen Existenz und Wirksamkeit. Und dies ist niemals eine bloß zufällige Verschiedenheit. Es steht dahinter ein prinzipieller Gegensatz in der Beurteilung des menschlichen Daseins des Messias gegenüber Markus. Eine Begabung Jesu mit einer realen Kraft himmlischen Ursprungs (πνεῦμα) kann Paulus gar nicht an den Anfang der menschlichen Wirksamkeit Jesu setzen. Nach seiner Auffassung mußte der Messias bei seinem Erscheinen auf Erden vielmehr den Besitz himmlischer Realitäten und Kräfte aufgeben. Insofern die Herrlichkeitsexistenz des Präexistenten, die Paulus mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Phil 2_6) umschreibt, irgendwie pneumatischer Art gewesen sein muß, wurde der irdische Christus des Paulus, entgegen dem Christus des Markus, nicht mit πνεῦμα begabt, sondern er mußte das pneumatische Sein in der Kenosis vielmehr bis zu einem gewissen Grade aufgeben[1]. Hier wird

[1] Es ist daher völlig verkehrt, wenn Holsten in der Taufgeschichte des Markus Paulinismus findet. Vielmehr urteilt Bousset, Kyrios Christos S. 184 richtig: »Alle Spekulationen über die Bedeutung der Taufe für das Eintreten der himmlischen Wesenheit in Jesus . . . liegen jenseits der Gedankenwelt des Apostels«. So auch Martin Brückner, Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evv., Prot. Monatsh. 1906 S. 357; vgl. auch M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha S. 124 zu Rm 1_4: »Das kann doch ebenfalls nur bedeuten, daß der menschliche

offenbar, daß Markus seine Christusanschauung völlig im Widerspruch zu der paulinischen Kenosislehre, wie sie ihren Ausdruck gefunden Phil $2_{5\,ff.}$ und II Cor 8_{9}[1], konzipiert hat. In eine schiefe Beleuchtung wird der hier vorliegende Tatbestand gerückt, wenn Joh. Weiß[2] über die Christusanschauung des Markus sagt: »Das ist kaum noch paulinische Kenosischristologie, das liegt schon auf der Linie des 4. Evangeliums«. Danach wäre die Christologie des Markus als eine Überbietung der paulinischen zu begreifen. Von der Christologie des Johannesevangeliums läßt sich das sagen, weil dort tatsächlich die Spekulation bei den paulinischen Anschauungen einsetzt und auf ihnen weiterbaut. Für Markus ist dies Urteil aber falsch. Schon im vorigen Abschnitt hat sich ergeben, daß die paulinische Christologie nicht als Voraussetzung und Grundlage derjenigen des Markus gedacht werden kann. Es ist daher verkehrt, Markus »auf die Linie des 4. Evangeliums« zu stellen. Man bedenke, was es für das Verhältnis zwischen Markus und Johannes bedeutet, daß Johannes aus der Geistbegabung, durch die Jesus für Markus erst zum Messias wird, ein bloßes Signal macht, an dem der Täufer erkennen soll, daß Jesus der Messias ist, Joh $1_{32\,f.}$!

Eine Bestätigung und Verschärfung des aufgewiesenen Gegensatzes ergibt sich aus der weiteren Feststellung, daß das spezifische Merkmal der Seinsweise des irdischen Christus nach Paulus eben gerade nicht das πνεῦμα, sondern die σάρξ ist. Hängt das Interesse an der irdischen Existenz des Messias bei Markus an seiner inneren, in der Taufe gewonnenen, pneumatischen Ausrüstung, so bei Paulus vielmehr an der Substanz seiner äußeren

---

Jesus eben noch nicht in Kraft und Majestät des göttlichen Geistes gelebt habe. Schon Markus aber hat sein Ev. überhaupt nur geschrieben, um eben in dem menschlichen Leben Jesu den Gottesgeist als den Kern dieses übernatürlichen Wesens nachzuweisen«. — Sogar P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 274 anerkennt, nach Paulus verfüge Christus über den Geist erst als der durch Tod und Auferstehung Hindurchgedrungene.

[1] Gegen O. Schmoller, Geschichtl. Pers. Jesu nach d. pln. Schriften, StKr 1894 S. 668, D. Nösgen, Apostol. Verkündigung und Geschichte Jesu, Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 1895 S. 59, G. Heinrici, Komm. z. II Cor S. 277 ist mit W. Wrede, Paulus S. 54, Lietzmann, Handb. III S. 199, Ph. Bachmann, Komm. z. II Cor S. 314 f., H. Holtzmann, Neut. Theol. II S. 92 das ἐπτώχευσεν II Cor 8_{9} nun doch definitiv auf das »Armwerden« zu beschränken, das sich für den Christus mit der Menschwerdung aus der Preisgabe der Seinsweise in der Präexistenz ergab.

[2] Ältestes Ev. S. 50.

sarkischen Leiblichkeit. An Stelle der Vorstellung des Markus: εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν (1 10) tritt bei Paulus der Satz: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας . . . (Rm 8 3), was mit H. Holtzmann zu übersetzen ist durch: »in der Gleichgestalt des Sündenfleisches«[1]. Eine aus »Sündenfleisch« bestehende Leiblichkeit muß der Messias in seiner irdischen Existenz ja deshalb annehmen, weil nur so Gott durch den Tod des Messias »die Sünde im Fleisch richten« kann (Rm 8 3)[2]. Gerade mit der Existenz κατὰ σάρκα, und nur so, erfüllt also der irdische Christus des Paulus überhaupt den soteriologischen Zweck seines Erscheinens auf Erden: um der Erwählten willen (δι' ὑμᾶς) ward er »arm«, damit sie durch seine »Armut« reich würden (ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε, II Cor 8 9). Wie paradox dies im Grunde ist, daß der Messias eine Existenz ausgerechnet in »Sündenfleisch« annehmen kann und muß, davon hat Paulus ein deutliches Bewußtsein. Es offenbart sich in der Formulierung, daß Gott τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν (II Cor 5 21). Daß dies überhaupt geschehen kann und geschah, dafür gibt dem Apostel nur das ὑπὲρ ἡμῶν die einzig zureichende Erklärung[3]. Von diesen paulinischen Anschauungen über den Messias κατά σάρκα gelangt man nun niemals zur Darstellung des Markus, wonach der irdische Christus kraft des ihm verliehenen göttlichen Pneuma eine messianische Heilswirksamkeit in Wort und Wundern ausgeübt habe ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Unter Voraussetzung der paulinischen Denkweise nimmt es sich beispielsweise wunderlich aus, wenn Markus berichtet, eine unheilbar kranke Frau habe nur von hinten Jesu Gewand zu berühren brauchen, um durch die aus Jesus ausströmende Dynamis sofort geheilt zu werden (5 25 ff.)[4]. Tatsächlich muß O. Schmoller[5], der bei Paulus eine umfassende Kenntnis des synoptischen Rede-

[1] Vgl. dessen erschöpfende Begründung Neutest. Theol. II S. 78 f.; wogegen Th. Zahns Argumentation, Komm. zu Rm S. 381 f., nicht aufkommt.

[2] Besonders klar stellt diese paulinische Denkweise dar R. Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 323.

[3] Von einer »paulinischen Abneigung gegen den κατὰ σάρκα Davidssohnmessias« so H. Jüngst, Hat das Lukasevangelium paulinischen Charakter? StKr 1896 p. 236, kann man bei all dem niemals reden. Daß Gott »seinen Sohn ins Fleisch sandte«, ist vielmehr für den Christen Paulus das Wunder der Wunder.

[4] Wohl im Gedanken an solche Erzählungen hat Harnack, Lukas der Arzt S. 86 Anm. 1, das Wort geschrieben, Markus habe aus Jesus bereits »nahezu ein göttliches Gespenst gemacht«. [5] a. a. O. S. 699.

und Erzählungsstoffes voraussetzt, doch konstatieren: »Nur von Jesus Wundertätigkeit spricht Paulus nicht«. Er fügt dieser Feststellung bei: »Aber traute er wohl seinem Meister weniger zu als sich und den anderen Aposteln?« Das ist ein Argument, wie es wohl Markus von seinem naiv-dogmatischen Standpunkt aus dem Apostel hätte entgegenhalten können. Von der paulinischen Denkweise aus lautet die Antwort aber, daß es sich gar nicht um solche Fragen handeln kann. Denn Jesus ist gar nicht zu diesem Zweck und mit dieser Absicht auf Erden erschienen, um als Messias Wunder zu tun[1].

Aus der nun aufgezeigten Divergenz der beidseitigen christologischen Anschauungen ergibt sich auch die sichere Beurteilung zweier Punkte, deren einer in den Beweisführungen für den Paulinismus des Markus eine hervorragende Rolle gespielt hat. Es betrifft dies die Verklärungsgeschichte Mc 9 2 ff. Wurde schon unter I, 3 dieser Untersuchung die Auffassung zurückgewiesen, es handle sich hier um eines der »Elemente« des Markusstoffes, die »durch das Medium der paulinischen Begriffswelt hindurchgegangen sind«, so läßt sich nun hier von der paulinischen Anschauung über den Christus κατὰ σάρκα aus mit Leichtigkeit das Gegenteil zeigen, daß nämlich die Idee einer »Verklärung« Jesu während seines sarkischen Daseins, wie sie Markus durchführt, der »paulinischen Begriffswelt« durchaus widerspricht. Besagt das ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών (Phil 2 7) zunächst, daß der Christus im Moment der Menschwerdung sein bisheriges Herrlichkeitsdasein ἐν μορφῇ θεοῦ zeitweise preisgab, so ist doch die selbstverständliche Meinung des Apostels die, daß er in dem dabei eingetauschten Niedrigkeitsdasein, in dem »Sündenfleisch«, in der μορφῇ δούλου bis zuletzt verharrte. Er betont es ja auch ausdrücklich selbst: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ: dem einmal mit der freiwilligen Kenosis bei der Menschwerdung bewiesenen »Gehorsam« blieb er treu bis zum Tod. Auch ohne diese ausdrückliche Versicherung, daß der Christus während der ganzen Zeit seiner irdisch-sarkischen Existenz treulich die Knechtsgestalt, die gewöhnlich-menschliche Haltung festgehalten habe, müßte man es als völlig außerhalb der Konsequenz der paulinischen Gedanken liegend bezeichnen, daß der Christus κατὰ σάρκα, wie

[1] Vgl. auch H. Weinel, Theol. des NT S. 230: »Paulus führt bezeichnenderweise keine Wunder an.«

Markus erzählt, einmal auf einem Höhepunkt seines irdischen Daseins das angenommene σχῆμα ἀνθρώπινον, die »Gleichgestalt des Sündenfleisches« abgelegt habe, um vor seinen Jüngern in der himmlischen Doxa zu erscheinen, die er ja mit seiner Menschwerdung eben abgelegt hatte. Man kann das Urteil wagen, daß wir auf dem bisherigen Gang der Untersuchung neben der Taufgeschichte noch keine Darstellung angetroffen haben bei Markus, die so energisch der These vom Paulinismus des Markus widerspricht wie diese Verklärungsgeschichte[1]. Die beste Probe auf die Richtigkeit dieser Beurteilung der Verklärungsgeschichte ergibt sich aus folgendem:

Mit dieser Verkleidung des Christus in das »Sündenfleisch«, in die Sklavengestalt, ist für Paulus auch gegeben, daß die messianische Würde, die im Grunde himmlische Wesenheit Jesu, für die Zeit seiner irdischen Existenz verhüllt wird und verhüllt bleibt. Paulus hat diesen Gedanken keineswegs beiseite liegen lassen, sondern ihn bewußt aufgegriffen und in das wundersame Gefüge seiner christologischen Ideen eingeordnet. Wir stoßen hier auf ein Stück jener höheren Gnosis, in deren Besitz sich Paulus wußte, und die er nur den τέλειοι mitteilte (I Cor 2 6 ff.) Nach dieser Gnosis war gerade auch diese Verhüllung des messianischen Wesens Jesu hinter der angenommenen Sarx durchaus beabsichtigt. Sie hatte den Zweck, die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου zu täuschen. Diese Archonten sollten nicht wissen, daß Jesus in Wahrheit der »Herr der Herrlichkeit« ist, sollten damit auch, wie über die Tatsache, so auch über den Zweck seiner Sendung auf die Erde vollkommen in Unkenntnis bleiben. Hätten sie darum gewußt, sie hätten ihn nicht gekreuzigt (I Cor 2 8). Speziell kommt es hier noch auf die Feststellung an, daß Paulus unter den Archonten dieses Äons nicht die weltlichen Machthaber, sondern die diesen Äon beherrschenden, überirdischen, bösen Geistermächte versteht[2]. Mit dieser beabsichtigten Ver-

[1] Martin Brückner, Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evv., Prot. Monatsh. 1906 S. 357 urteilt über die Verklärungsgeschichte, daß durch sie »der Nerv der paulinischen Christologie . . . durchschnitten« werde.

[2] Gegenüber dem in der Exegese noch immer nicht verstummten Widerspruch gegen diese Deutung der paulinischen ἄρχοντες, vgl. Ph. Bachmann, Komm. z. St. S. 123 ff., sei hier verwiesen auf die wohl abschließenden Ausführungen bei Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 88 ff., denen neuerdings auch Bousset, Kyrios Christos, S. 161 beigestimmt hat; vgl. aber auch schon P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 296: »Gemeint sind Engelmächte«.

hüllung der messianischen Würde steht die Verklärungsgeschichte bei Markus in entschiedenstem Widerspruch. Markus ist überhaupt in diesem Punkt völlig gegenteiliger Auffassung. In Übereinstimmung mit der Grundintention des Evangeliums, das ganze irdische Leben Jesu als eine Reihe von Manifestationen seiner messianischen Würde anzuschauen, kann Markus niemals die Meinung vertreten, diese Würde Jesu sei der Dämonenwelt unbekannt geblieben. Vielmehr sind gerade der Satan, die Engel und die Dämonen diejenigen gewesen, die vor jedem menschlichen Wesen Jesus als den Christus, den Sohn Gottes erkannten. Martin Dibelius sieht hierin geradezu den »Hauptunterschied des paulinischen Aufrisses des Lebens Jesu von der Darstellung der Synoptiker«[1].

Paulus geht aber in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Christus κατὰ σάρκα und der Geisterwelt noch weiter. Wir kommen hier noch einmal zurück auf die Vorstellung, daß der Christus bei seiner Menschwerdung die μορφὴ δούλου angenommen habe (Phil 2 7). Sie gehört hierher. Maurenbrecher hat diese δουλεία des irdischen Jesus irrtümlich dahin rationalisiert, Jesus habe tatsächlich Sklavendienste verrichtet[2]. »Sklaven« sind nun aber die Menschen nach Paulus — in der Zeit vor Christi Erscheinen und auch nach seiner Auferstehung außerhalb der Sphäre der Zugehörigkeit zu ihm — insofern sie δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind (Gal 4 3) Und auch diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου gehören ja als reale überirdische Wesen zur Geisterwelt[3]. Die gegenwärtige Welt ist ihnen als den bestellten ἐπίτροποι und οἰκονόμοι unterstellt. Sie gehören also zu den Archonten dieses Kosmos[4]. Nahm nun der Christus bei seiner Menschwerdung »Knechtgestalt« an, so heißt das nichts anderes, als daß er — eben indem er Mensch wurde — sich wie alle Menschen auch in diese δουλεία unter die »Elemente der Welt« begab[5]. Diese δουλεία erwies sich z. B. darin, daß der Christus κατὰ σάρκα auch »unter das Gesetz getan« war (Gal 4 4). Denn Paulus rechnet nach Gal 4 9 auch den jüdischen Gesetzesdienst

---

[1] Geisterwelt S. 203. Die vorliegende Differenz konstatieren auch Martin Brückner, Prot. Monatsh. 1906 S. 357, und Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 145.

[2] Von Nazareth nach Golgatha S. 126.

[3] So auch P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 219.

[4] Vgl. Martin Dibelius, Geisterwelt S. 78ff.

[5] So faßt die μορφὴ δούλου auch Joh. Weiß, Urchristentum S. 379.

zum Dienst der »Weltelemente«. Erst durch den Tod wurde der Christus wieder frei, und nur durch das »Mitsterben mit Christus« werden es auch die Menschen (Col 2_{20}). So folgerichtig sich diese Vorstellungen in die ganze paulinische Denkweise über den Christus κατὰ σάρκα einordnen, so notwendig muß Markus von der Grundrichtung seines Evangeliums aus zu der gerade entgegengesetzten Darstellung gelangen. Sein Christus κατὰ σάρκα ist nicht der δοῦλος, sondern vielmehr der Bezwinger der Geistermächte: in der Wüste bezwingt er die Anschläge des Satans, und die Dämonen, die unreinen Geister, müssen seinem Befehlswort gehorchen; sie erkennen ihn auch als den, der gekommen sei ἀπολέσαι ἡμᾶς (1_{24}).

Mit Bezug auf die Ergebnisse dieses Abschnittes ist das Urteil Wernles als Abschluß am Platz: »Die Christologie (des Markus) widerspricht der des Paulus fast in jedem Punkt«[1].

C. Der Tod des Christus.

Hat der bisherige Gang der Untersuchung zu dem Ergebnis geführt, daß Markus das Leben des irdischen Christus in einer Weise messianisch wertet, die zu der paulinischen Anschauung im Gegensatz steht, so ist nun das Verhältnis in der Frage nach der Bedeutung des Todes des Messias ein anderes, insofern als sowohl Markus wie Paulus dem Tod Jesu eine weitreichende, einzigartige Heilsbedeutung zuschreiben, weil es eben der Messias ist, der am Kreuze stirbt. Was Paulus betrifft, so ist für ihn gerade der Tod die eine Tat Jesu, die überhaupt einzig als messianische in Betracht kommt. Darauf läßt sich die Gegenprobe machen durch die Feststellung, daß Paulus keine Heilswerte kennt, die durch irgendeine andere Tat des Christus während seines Erdenlebens realisiert worden wären als eben durch seinen Tod. Es ist auch charakteristisch, wie bei Paulus neben der Menschwerdung immer gleich der Tod steht. Ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας (Menschwerdung) κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Tod) Rm 8_3. Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον (Menschwerdung), ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμου ἐξαγοράσῃ . . . (Tod), Gal 4_4. Was zwischen diesen beiden Ereignissen der Geburt und des Todes bei Markus erzählt ist,

[1] Synoptische Frage S. 199; in gleichem Sinne äußert sich W. Soltau, Unsere Evangelien S. 138.

fällt bei Paulus fast gänzlich aus. Gott sandte seinen Sohn, damit er sterbe. Alles andere im Leben Jesu ist nebensächlich[1].

An diesem Umstand, daß Markus mit Paulus zusammentrifft in der soteriologischen Wertung des Messiastodes, hat die These vom Paulinismus des Markus von jeher ihre stärkste Stütze gehabt[2]. Immerhin lassen sich in dieser Hinsicht aus der neueren Literatur Urteile zusammenstellen, die in ihren extremen Formulierungen seltsam miteinander konkurrieren. »Ein ungeheures Gewicht wird von Markus auf Leiden, Tod und Auferstehung Jesu gelegt. In der Passionsgeschichte enthüllt sich der Grundgedanke des ganzen Werkes: der eigentliche Zweck und Inhalt des Auftretens Jesu ist sein Tod für die Vielen ... Hier zeigt sich der Evangelist als ein Bekenner des paulinischen Evangeliums«[3]. Dagegen: »Wenn der Grundgedanke der paulinischen Theologie der ist, daß Christus der Versöhner der Menschheit ist, der durch sein Todesleiden ihre Schuld gesühnt und dadurch die Menschen mit Gott versöhnt hat, so weiß Markus davon so gut wie nichts. Mc 10_{45} scheidet doch wegen Undeutlichkeit und Vereinzelung aus«[4].

Wir stehen also wieder vor der Notwendigkeit, zunächst einmal den wirklichen Tatbestand bei Markus festzustellen. Wir beginnen mit einer Stelle, die in den Vergleichen zwischen Markus und Paulus keine Rolle zu spielen pflegt, nämlich 12_6: der Weinbergbesitzer hat einen υἱὸν ἀγαπητόν. Diesen ἀπέστειλεν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς (sc. zu den Weingärtnern) λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. Der Sohn (Messias) wird hier nicht gesandt, damit er sterbe. Er hat vielmehr im Weinberg einen Auftrag auszurichten, an dem ihn der Tod nur hindern könnte. Er hat den dem Vater zukommenden Teil des Weinbergertrags einzufordern. Die γεωργοί widersetzen sich aber und töten den Sohn. Hier erscheint der Tod des Messias nicht nur als gänzlich unvorhergesehen, sondern geradezu als der Absicht Gottes und dem Zweck der Sendung des Messias direkt zuwiderlaufend. Man vergleiche hiermit die

---

[1] Besonders scharf herausgestellt von W. Wrede, Paulus S. 54f. — Daraus kann man freilich nicht mit M. Brückner, Prot. Monatsh. 1906 S. 355 den Schluß ziehen, Paulus habe »ganz prinzipiell das Leben Jesu nicht messianisch gewertet«. Nur so viel ist richtig, daß Paulus das Messianische im Erdenleben Jesu ganz anderswo sieht als Markus. Aber das ist denn freilich eine sehr bedeutsame Verschiedenheit.

[2] Vgl. H. Holtzmann Ntl. Th. I, S. 495. [3] Joh. Weiß, Urchr. S. 541.

[4] So R. Drescher, a. a. O. S. 244, in gleichem Sinne Jülicher, Einltg. S. 279

paulinische Aussage: ὅς (sc. ὁ θεός) γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν ... (Rm 8 $_{32}$), dann wird man auch hier wieder an den bereits aufgewiesenen Gegensatz erinnert, wonach Markus das ganze irdische Leben Jesu unter dem Gesichtspunkt des messianischen Wirkens wertet, während Paulus nur dem Tod Heilswert zuschreibt[1]. Eine frappante Illustration hierzu bietet die Tatsache, daß der Messias des Markus schon während seines Lebens »Macht hat, Sünden zu vergeben auf Erden« (2 $_{10}$), dann aber zuletzt auch noch sein Blut vergießt »für Viele«, während Paulus nur eine Sündenvergebung kennt, die sich auf den Tod des Christus gründet[2].

Als unnatürlicher Abschluß der irdischen Geschichte Jesu wird sein Tod auch empfunden in der ersten aller Todesweissagungen 2 $_{18\,ff.}$: Die messianische Hochzeit beginnt, aber sie verläuft ganz unprogrammgemäß. Das Fest wird jäh dadurch abgebrochen, daß der Bräutigam, der Messias, den »Söhnen des Brautgemachs« plötzlich entrissen wird. Da werden sie dann zum Zeichen der Trauer fasten. Auch in dieser Gleichnisrede kommt das Ungereimte der Tatsache, daß der Messias stirbt, kräftig zum Ausdruck[3]. Der Bräutigam-Messias kommt eben eigentlich, um »Hochzeit« zu halten, nicht um zu sterben.

Daß in der Markusschrift überhaupt eine so »undogmatische« Betrachtungsweise des Todes Jesu, wie sie jedenfalls dem Paulus durchaus fremd ist, Platz gefunden hat, kennzeichnet von vornherein das zu Anfang zitierte Urteil, Markus lege in paulinischer Weise »ein ungeheures Gewicht« auf Leiden und Sterben Jesu, als eine Übertreibung. Ebenso falsch wäre es freilich, wollte man von da aus das andere Extrem als die richtige Erfassung des Tatbestandes gutheißen, wonach bei Markus der Erlösungsgedanke »in eine Anmerkung geschoben« bleibe[4].

Daß der Tod des Messias einen bestimmten Zweck habe, wird bei Markus freilich nur an zwei Stellen ausgesprochen (10 $_{45}$ 14 $_{24}$). Aber es steht doch mit diesem beabsichtigten Zweck im

---

[1] Vgl. auch I Cor 2 $_{2}$.

[2] Speziell den Ausdruck ἄφεσις τ. ἁμαρτιῶν braucht übrigens Paulus außer Col 1 $_{14}$ merkwürdigerweise gar nirgends!

[3] Mit Jülicher, Gleichnisreden II S. 184 ist bei den ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ jede Reflexion auf die Auferstehung »und das durch sie erneuerte Freudenleben schlechthin abzuweisen«.

[4] So Jülicher, Einleitung S. 279.

Zusammenhang, wenn 8 31 ausdrücklich die Notwendigkeit dieses Leidens und Sterbens dargelegt wird (δεῖ). Markus denkt doch dabei keineswegs an eine Notwendigkeit, die rein im historischen Verlauf des Lebens und Wirkens Jesu begründet gewesen wäre. In diesem geschichtlichen Verlauf, wie Markus ihn bis 8 31 schildert, liegt doch nichts, was dieses Leiden und Sterben, vollends in der detaillierten Vorhersage der nähern Umstände der Passion, als eine unausweichliche Notwendigkeit erweisen würde[1], trotz des συμβούλιον der Pharisäer und Herodianer 3 6. Die Jünger sehen denn auch diese Notwendigkeit keineswegs ein (8 31 9 32). Diese Notwendigkeit ist nicht eine in den äußeren Verhältnissen liegende, sondern eine in der Schrift vorhergesehene und begründete (9 12 14 21). Und eben damit diese γραφή in Erfüllung gehen könne, begibt sich Jesus nach Jerusalem hinauf (10 33). Dort wird er dann ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος geworfen (12 8) = ἔξω τῆς πύλης leiden und sterben (Hebr 13 12). Der, wenn auch nur allgemeine, Hinweis auf die Schrift macht mindestens so viel klar, daß der Tod des Messias letztlich doch in Gottes Ratschluß begründet ist. Als die geschichtlichen Urheber erscheinen schon in den Leidensweissagungen selbst die ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς, die die Hilfe der ἔθνη in Anspruch nehmen (10 33), 8 31 erscheinen auch noch die πρεσβύτεροι, endlich in der Passionsgeschichte noch einer der Zwölfe, Judas Ischariot.

Der eigentliche Zweck des Todes wird nun in den vielverhandelten Worten 10 45 und 14 24 ausgesprochen: ὁ υἱὸς τοῦ ἀν. θρώπου ... ἦλθεν ... δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν — τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Jesus muß mit der Dahingabe seines Lebens ein λύτρον zahlen, selbstverständlich nicht für sich, sondern sei es »anstatt« der Vielen[2], sei es »für die Vielen«, »um die Vielen zu erkaufen«[3], jedenfalls irgendwie »zum Besten der Vielen«. Will man näher bestimmen, wie Markus die Ausdrücke gemeint hat, so ist man eigentlich aufs Raten angewiesen. Den Gedanken, das Lösegeld müsse bezahlt werden zum Loskauf der Vielen aus irgendeiner Sklaverei, legt Markus nirgends nahe. Schon 8 35 läßt er an etwas anderes denken, insofern dort von denen die Rede ist, die

[1] Sehr klare Darstellung hierüber bei W. Wrede, Messiasgeheimnis S. 83 f., Wellhausen, Einleitung S. 81.

[2] So Volkmar, Marcus S. 501, B. Weiß, Komm. S. 172, Feine, Jesus Christus u. Paulus S. 117. [3] So E. Klostermann, Handb. II S. 90.

ihre ψυχή beim Endgericht dadurch retten werden, daß sie ihr irdisches Leben um Jesu und des Evangeliums willen verlieren. Das Endgericht ist zwar nicht ausdrücklich als Zeitpunkt des »Verlierens« genannt, aber zweifellos gemeint[1]. Beim Endgericht kann man seine Seele verlieren, wenn Gott über den Menschen um ungesühnter Schuld willen das Verdammnisurteil verhängt. Mit dem Lösegeld wird daher 10_{45} der Loskauf aus Schuld gemeint sein. Das nämliche ergibt sich aus der Vorstellung 14_{24}, wonach der Tod des Messias die Stiftung eines (neuen) Bundes zwischen Gott und den »Vielen« zur Folge hat. Diese wird möglich, weil durch die Hingabe des Messias in den Tod das aus der Welt geschafft wird, was Gott und die Vielen trennt, eben ihre Schuld[2]. Auffällig ist in den beiden Hauptstellen der unbestimmte Ausdruck πολλῶν als Bezeichnung der Nutznießer des Todes Jesu. Das wird kaum bloß als »Markusstil« zu erklären sein, als »Lieblingswort bei Markus, in dessen kleinem Evangelium es 58mal, mehr als sonst in einer Schrift des NT vorkommt«[3], sondern der Ausdruck stammt aus Jes 53_{12}[4].

Diese Lehre von der Notwendigkeit der stellvertretenden Selbstaufopferung des Messias erscheint freilich bei Markus nicht zu strenger, prinzipieller Allgemeingültigkeit erhoben. Abgesehen von den bereits zu Anfang besprochenen Stellen kommt hier noch in Betracht, daß 8_{35} doch immerhin vorausgesetzt ist, daß der Mensch, der Jünger, selbst sein Leben erretten, vom Verdammungsurteil des Endgerichts loskaufen kann dadurch, daß er sein eigenes irdisches, jetziges Leben in der Nachfolge des Messias aufopfert. Man hat zur Erklärung von 10_{45} auf 8_{37} verwiesen, insofern hier ausgesprochen sei, daß der Mensch eben unfähig sei, selber das zu leisten, was nun 10_{45} der Messias stellvertretend zu vollbringen freiwillig sich anerbiete[5]. Aber 8_{37} ist nur davon die Rede, daß dem, der sein Leben einmal faktisch durch endgültiges Urteil ver-

[1] So E. Klostermann, Handb. II, S. 70.

[2] So Volkmar, Marcus S. 564, H. Holtzmann, Synoptiker S. 100, ähnlich auch Feine, Jesus Christus u. Paulus S. 226. — Daß τῆς διαθήκης in 14_{24} ein späterer Einschub sei, so W. Wrede, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1900 S. 69—74, Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu S. 145 ff., Joh. Weiß, Schriften I S. 205, ist eine nur schwach begründete Vermutung. [3] So H. Jüngst StKr 1896 S. 241 Anmerkung.

[4] So H. Holtzmann, Synopt. S. 160, Joh. Weiß, Urchr. S. 84, Feine a. a. O. S. 109, künstlich Volkmar, Marcus S. 565.

[5] So H. Holtzmann a. a. O. und B. Weiß, Komm. S. 171: »Da kein Mensch einen solchen Preis zu zahlen imstande ist (8_{37})«.

virkt haben werde, kein ἀντάλλαγμα mehr zur Verfügung stehen wird. Endlich steht nach 4_{12} 3_{29} 11_{25} f. fest, daß das mit dem Tod des Messias bezahlte Lösegeld weder für alle Menschen noch auch für alle Sündenschuld loskaufende Wirkung hat.

Aber immerhin, die soteriologische Wertung des Todes Jesu ist bei Markus vorhanden und zwar nicht nur »in eine Anmerkung geschoben«. Es fragt sich nur noch, ob sie in dieser besonderen Ausprägung, die sie bei Markus gefunden hat, auf den Einfluß paulinischer Theologie zurückzuführen ist oder nicht.

In der zuversichtlichen Bejahung dieser Frage herrscht im Lager der kritischen Forscher ein bestechender, weitreichender Consensus[1], neben dem sich das Urteil, »das eine Wort vom Lösegeld für viele könne am besten verstanden werden bei völligem Absehen von paulinischen Gedanken«[2], recht vereinzelt ausnimmt.

Für die richtige Erfassung des Verhältnisses zwischen Markus und Paulus an diesem Punkt ist aber vor allem die Frage wichtig, wie man bei Paulus selbst die Bedeutung des Todes Jesu im Zusammenhang mit seiner gesamten Theologie aufzufassen habe. Auch hier tritt uns der Übelstand hindernd in den Weg, daß innerhalb der neueren neutestamentlichen Forschung die beiden Größen, die wir in dieser Untersuchung zu vergleichen haben, selbst noch an wichtigen Punkten nicht eindeutig klargestellt worden sind. Soweit dies Paulus betrifft, zeigt sich dies gerade auch in der Frage nach seiner Deutung des Todes des Christus. Noch Pfleiderer findet in der bei Markus konstatierten Deutung auf das Sühnopfer zur Sündenvergebung und Mittel einer neuen Bundesschließung »das Kardinaldogma der paulinischen Theologie«[3]. Auch H. Holtzmann erblickt in dem »im Zusammenhang mit der Idee einer zu leistenden Sühne auftretenden Todesgedanken den unterscheidenden Charakterzug der paulinischen Erlösungslehre überhaupt«[4]. Tatsächlich gibt es denn ja auch immer noch Darstellungen der paulinischen Theologie, in denen alle Aussagen des Paulus über den Tod Jesu nach diesem »Kardinaldogma« ge-

[1] Vgl. Volkmar, Marcus S. 501. 567; W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 426 f., Pfleiderer, Urchristentum I S. 371. 387; Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 67. 236. 265; Schriften I 206; Urchr. S. 345. 506. 541; Harnack, Sprüche u. Reden Jesu S. 171; H. Holtzmann, Synopt. S. 160; Neutestl. Theol. I S. 369; Jülicher, Einltg. S. 278 f.

[2] So Wernle, Synopt. Frage S. 200; von paulinischem Einfluß bei $Mc\ 10_{45}$ weiß ebenfalls nichts H. Weinel, Theol. des NT S. 206.

[3] Urchr. I S. 387. [4] Neutestl. Theol. I S. 369.

deutet werden[1]. Ihnen können aber andere an die Seite gestellt werden, die im Zusammenhang mit dem »Gesamtbegriff des Paulinismus« eine paulinische Auffassung des Todes Jesu entwickeln, in der das »Kardinaldogma« vom stellvertretenden Sühnopfer auch nicht die geringste Rolle spielt. Charakteristisch ist die Darstellung Wredes in seinem »Paulus«. Nachdem er die paulinische Theologie dargestellt, insonderheit auch »Tod und Auferstehung des Christus als die Mittel der Erlösung« erörtert hat, schreibt er wörtlich: »Von dem bekanntesten Gedanken des Paulus, der sogenannten Rechtfertigungslehre (mit Einschluß des Sühnetodgedankens, der Verf.) haben wir bisher ganz geschwiegen. In diesem Schweigen liegt ein Urteil. Die Reformation hat uns gewöhnt, diese Lehre als den Zentralpunkt bei Paulus zu betrachten. Sie ist es nicht. Man kann in der Tat das Ganze der paulinischen Religion darstellen, ohne überhaupt von ihr Notiz zu nehmen, es sei denn in der Erwähnung des Gesetzes, Es wäre ja auch sonderbar, wenn die vermeintliche Hauptlehre nur in der Minderzahl der Briefe zum Worte käme. Und das ist der Fall; d. h. sie tritt überall da auf, wo es sich um den Streit gegen das Judentum handelt«[2]. Und was nun Wrede als die eigentlich paulinische Auffassung vorträgt, das ist die Deutung des Todes Jesu als ein Kampf mit den Geistermächten dieses Äons, der dann in der Auferstehung mit Sieg endigt. Es ist unnötig, diese Auffassung hier näher klarzulegen und zu begründen. Wir können uns hier begnügen mit einem Hinweis auf die in Frage kommenden Darstellungen[3]. Einer nüchternen Prüfung der in dieser Sache geführten Untersuchungen wird aber die Tatsache handgreiflich offenbar, daß diese paulinische Deutung des Todes Jesu in geradezu auffallender Weise zusammenstimmt mit den anthropologischen, kosmologischen, angelologischen, soteriologischen und christologischen Vorstellungen des Apostels. Es ist daher auch nicht bloß begreiflich, sondern auch schlechtweg richtig, wenn ein Forscher von der Bedeutung

---

[1] Vgl. Wilh. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus, Beiträge z. Förderung christl. Theol. 1898. S. 49 ff.

[2] Paulus S. 72.

[3] Außer Wrede, Paulus S. 59 f. kommen in Betracht Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 123. 321 ff., Martin Dibelius, Geisterwelt S. 107—109, Martin Brückner, Entstehung der paulin. Christologie S. 225 ff.; ihnen stimmten bei Wernle, Anfänge unserer Religion S. 174, Bousset, Kyrios Chr. S. 161, Joh. Weiß, Urchristentum S. 381.

Boussets im Gedanken an diese lange übersehene paulinische Auffassung des Messiastodes den Satz geschrieben hat: »Die dem Paulus eigentümliche Betrachtung des Todes (und der Auferstehung) Jesu . . . liegt nicht auf dem Gebiet des Opfer- und Satisfaktionsgedankens«[1]. Das Wort Pfleiderers vom paulinischen »Kardinaldogma« gehört wohl also definitiv der Vergangenheit an.

Wir konstatieren nun zunächst, daß von dieser dem Paulus »eigentümlichen« Deutung des Todes Jesu bei Markus nicht die Spur anzutreffen ist. Als Probe diene die bei Paulus und Markus verschiedene Beantwortung der Frage, wer für den Tod des Christus verantwortlich sei. Ein wesentliches Moment der in Frage stehenden, dem Paulus »eigentümlichen« Anschauung besteht darin, daß es eigentlich die Geistermächte, die über diese Welt herrschen, gewesen sind, die den »Herrn der Herrlichkeit« gekreuzigt haben (I Cor 2_8). Wenn Paulus I Thess 2_{15} hier ein Verbrechen der Juden sieht, τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν, so kommen sie eben als die willigen Werkzeuge der hinter der Szene bleibenden Archonten in Betracht, zudem muß beachtet werden, daß dort Paulus sich polemisch gegen die Juden wendet in einer Aufzählung alles dessen, was ihnen zur Last gelegt werden muß, und womit sie sich die ὀργή Gottes zuziehen. Vom Tod des Christus und seiner Bedeutung ist weiter gar nicht die Rede. Bei Markus sind dagegen die Juden und Judas die allein Verantwortlichen. Das ist um so bemerkenswerter, als einerseits die paulinische Anschauung doch tatsächlich in den übrigen Evangelien Eingang gefunden hat, insofern Lc 22_3 Joh 6_{70} 12_{31} 13_2 13_{27} 14_{30} bei der Veranstaltung des Kreuzestodes der Satan als die treibende Macht im Hintergrund steht[2], und andererseits doch bei Markus selbst Jesus während seines irdischen Wirkens die Geistermächte bekämpft. Trotzdem also Ansätze vorhanden sind, an die Markus die paulinische Anschauung hätte anschließen können, läßt er vielmehr den Verräter Judas ganz von sich aus handeln, ohne jede satanische Eingebung. Zuletzt läßt sich dieser Gegensatz gegenüber Paulus aber doch wieder aus der Markusdarstellung selber verständlich machen: Allerdings kämpft bei Markus Jesus gegen die Geister, aber daß umgekehrt auch die Geister aggressiv gegen den Christus vorgingen, läßt sich eigentlich nicht sagen. Sie gebärden sich

[1] Bousset, a. a. O. S. 160.

[2] Vgl. E. Böcklen, Zeitschr. f. ntl Wiss. 1918 S. 247.

keineswegs in einer Weise, die vermuten ließe, sie hätten, wie Paulus ihnen zuschreibt, die Absicht, Jesu Tod zu veranlassen[1]. Und wollten sie dies auch, so ist doch der irdische Jesus bei Markus nicht wie bei Paulus ihr δοῦλος, sondern er erscheint von Anfang an mit einer Macht ausgestattet, gegen die sie gar nicht aufkommen können[2]. Die dem Paulus »eigentümliche» Deutung des Todes Jesu ist also dem Markus völlig fremd. Sie paßt gar nicht in seine Darstellung hinein.

Ist nun die hier in Frage stehende Deutung des Todes Jesu als die in Wahrheit dem Paulus eigentümliche zu charakterisieren, so ist damit eigentlich auch schon ausgesprochen, daß die Sühnetodlehre nicht wohl genuin paulinisch sein kann. Das ist nun nicht eine bloße Schlußfolgerung, sondern Paulus selbst bestätigt ausdrücklich diese Beurteilung der Sache. »Das Dogma, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei, gibt Paulus nach seiner eigenen bestimmten Aussage als Tradition der Urgemeinde, sei es der jerusalemischen, sei es der hellenistischen, weiter«. »Es ist möglich, daß der Opfergedanke in allen seinen Konsequenzen von Paulus einfach übernommene Gemeindeüberzeugung ist. Dafür spricht wieder und wieder die schlichte Selbstverständlichkeit, mit der er diese Gedanken als bekannt und gegeben voraussetzt«[3]. Das muß nun nicht heißen, neben jener spezifisch paulinischen Deutung des Todes Jesu stehe die Sühnetodlehre als ein bloß äußerliches, der Tradition der Urgemeinde entnommenes Anhängsel zum übrigen geschlossenen Lehrsystem. Martin Brückner hat vielmehr in feiner Weise klargemacht, wie beide Betrachtungsweisen sich durchaus ergänzen[4].

---

[1] Näheres zur Beurteilung der Geisterwelt bei Markus und Paulus im 5. Kapitel.

[2] Es ist daher verkehrt, den Kampf Jesu gegen die Geister bei Markus einfach in Parallele zu setzen zu Col 2_{15}, so Feine, Jesus Christus und Paulus S. 279.

[3] So Bousset, Kyrios Christos S. 160. Joh. Weiß, Urchr. S. 84 ist geneigt, die hier in Betracht fallende Angabe I Cor 15_3 in Zweifel zu ziehen, und schon Volkmar, Marcus S. 566 ist der Ansicht gewesen: »Überhaupt scheint Paulus zu den Naturen zu gehören, die absolut nicht imstande sind, rein objektiv zu referieren«. Aber wie Bousset urteilten Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 35, 109, Nösgen, Neue Jahrbb. f. deutsche Theologie 1896 S. 56, und Harnack, Wesen des Christentums S. 97 rechnet es sogar »zu den sichersten geschichtlichen Tatsachen, daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat«.

[4] Entstehung der paulinischen Christologie S. 225 ff.

Mit den bisher gemachten Feststellungen halten wir nun die Tatsache zusammen, daß Markus gerade in der Sühnetodlehre mit Paulus zusammentrifft. Und da ergibt sich denn ohne weiteres, daß dieses Zusammentreffen niemals als Beeinflussung des Markus durch paulinische Theologie erwiesen werden kann. Weiß Markus nichts von der dem Paulus »eigentümlichen« Deutung des Todes Jesu als Überwindung der Geistermächte dieses Äons, trifft er aber sogleich da mit Paulus zusammen, wo dieser in seiner Beurteilung des Todes Jesu aus der urchristlichen Tradition schöpft, dann ist doch der Schlußfolgerung gar nicht zu entgehen, auch Markus gebe 10_{45} und 14_{24} völlig unabhängig gemeinurchristliche Überzeugung wieder.

Damit sind wir nun bei einem Ergebnis angelangt, das freilich dem zu Anfang dieses Abschnittes erwähnten Consensus innerhalb der kritischen Forschung widerspricht, das aber zu den wichtigsten dieser Untersuchung zählt.

Es sei nun noch kurz darauf verwiesen, daß bei aller Übereinstimmung in der aus der urchristlichen Tradition übernommenen Deutung des Todes Jesu sich in der beidseitigen Formulierung der Anschauungen doch charakteristische Unterschiede finden, die den soeben ausgesprochenen Satz, wonach Markus unabhängig von Paulus die Tradition wiedergibt, nur bestätigen können. Zunächst steht fest, daß Markus den Ausdruck λύτρον nicht von Paulus haben kann; denn er kommt in den echten Paulusbriefen gar nicht, in den Pastoralbriefen nur als Compositum ἀντίλυτρον (I Tim 2_6) und in der medialen Form λυτροῦσθαι (Tit 2_{14}) vor. H. Holtzmann macht geltend, daß das λύτρον immerhin begrifflich zusammenhänge mit ἀγοράζειν (I Cor 6_{20} $7_{23\ 30}$) und ἐξαγοράζειν (Gal 3_{13} 4_5)[1]. Zunächst I Cor 7_{30} hat das ἀγοράζειν weder mit Christologie überhaupt noch insbesondere mit dem Tod Jesu das Mindeste zu tun. I Cor $6_{20} = 7_{23}$ steht bloß τιμῆς ἠγοράσθητε. Damit war nun für Markus gewiß nicht viel anzufangen. Und wo Paulus Gal 3_{13} 4_5 über dieses Allgemeinste hinausgeht zu der näheren Bestimmung, daß die Christen durch den Tod Jesu vom Gesetz und seinem Fluch losgekauft seien, da fehlt bei Markus eben gerade diese Vorstellung, daß das Lösegeld zum Loskauf vom Gesetz habe bezahlt werden müssen. Mit dem Gesetz hat bei Markus der Tod Jesu überhaupt nicht

[1] Neutest. Theologie I, S. 363.

das Geringste zu schaffen[1]. Fest steht also jedenfalls, daß Markus den Ausdruck λύτρον nicht von Paulus hat. Sodann kommen wir hier noch einmal auf die 10 45 und 14 24 auftauchenden »Vielen« zurück: ἀντὶ πολλῶν (10 45), ὑπὲρ πολλῶν (14 24). Diese unbestimmte Ausdrucksweise findet sich bei Paulus nie. Wo er aussprechen will, wem der Tod Jesu zugute komme, sagt er vielmehr: ὑπὲρ ἡμῶν Rm 5 6 8 II Cor 5 21 Gal 3 13 I Thess 5 10[2], ὑπὲρ πάντων II Cor 5 14 15[3], ὑπὲρ ἡμῶν πάντων Rm 8 32, ὑπὲρ ὑμῶν I Cor 1 13, ὑπὲρ ἐμοῦ Gal 2 20.

Dieser paulinische Sprachgebrauch, der als Nutznießer des Todes Jesu immer eine bestimmte Klasse von Menschen, nämlich eben die Christen, bezeichnet, ist so fest, daß man nicht einsieht, wieso der Pauliner Markus, der doch 10 45 und 14 24 Worte Jesu nicht in authentischer Form, sondern in »paulinischer Zuspitzung« wiedergeben soll, Jesus nicht einfach dieses ihm von Paulus her geläufige bestimmte ὑπὲρ ὑμῶν in den Mund legt, sondern ihn vielmehr in einer dem Paulus fremden unbestimmten Weise von einer Hingabe seines Lebens ἀντὶ (ὑπὲρ) πολλῶν reden läßt. Ganz besonders auffällig ist dies in 14 24. Nach der Form, in der Paulus selbst die Tradition über die Worte Jesu beim Abendmahl wiedergibt, hat Jesus ja tatsächlich ὑπὲρ ὑμῶν, nicht ὑπὲρ πολλῶν gesagt (I Cor 11 24)! Die Besonderheit der Markus-Überlieferung ist unverständlich, wenn man als ihre Grundlage die paulinische Ausdrucksweise voraussetzt. In Wahrheit wird die Sachlage erst vollkommen klar, wenn man das Verhältnis gerade umkehrt: Das Stadium der Tradition bei Markus ist die Voraussetzung für die paulinische Ausdrucksweise: »Diesen unbestimmten Ausdruck (ὑπὲρ πολλῶν) hat Paulus ohne Schwanken auf die Christen bezogen, und zwar gemäß seiner persönlichen Erfahrung, Gal 2 20«[4].

In solchen Nüancen hat man doch den klaren Beweis dafür in der Hand, daß Markus in seiner Deutung des Todes Jesu die

[1] Näheres hierüber im 2. Kapitel.

[2] I Cor 5 7 fehlt ὑπὲρ ἡμῶν in den meisten Text zeugen. In Cor 1 13 Gal 1 4 I Thess 5 10 ist in einzelnen Textzeugen das ὑπέρ irrtümlicherweise durch περί ersetzt; ἀντὶ ἡμῶν sagt Paulus nie.

[3] Was niemals auf die ganze Menschheit zu beziehen ist, so unrichtig Heinrici, Komm. z. St. S. 204 und Ph. Bachmann, Komm. p. 254, sondern auch wieder nur auf die Gesamtheit der Gläubigen, der Auserwählten, weshalb Lietzmann, Handb. III, S. 190 das »alle« in Anführungszeichen setzt.

[4] So Joh. Weiß, Urchr. S. 84, ebenso A. Schweitzer, Das Abendmahl II S. 6, Geschichte der LJ-Forschung S. 435.

Tradition der Urgemeinde nicht nur unabhängig von Paulus wiedergibt, sondern daß diese von ihm wiedergegebene Tradition auch noch vorpaulinisches Gepräge aufweist[1]. Der Vollständigkeit halber sei noch festgestellt, daß auch das κατὰ τὰς γραφάς, mit dem sowohl Paulus wie Markus den Tod des Christus letztlich auf den Ratschluß Gottes zurückführen, nach I Cor 15_3 bereits der Überzeugung der Urgemeinde angehört, die beide wiedergeben.

Zum Schluß noch ein Wort über die Verse $8_{34\,f.}$, wo im Zusammenhang mit der Weissagung des Todes Jesu an die Jünger die Forderung der Nachfolge in den Tod gestellt wird: sie sollen wie der Christus das Kreuz auf sich nehmen und ihm so nachfolgen; sie sollen ihr Leben drangeben ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου (8_{35}). Daß hier, vorab in dem Ausdruck »sein Kreuz auf sich nehmen«, die spätere Gemeindesprache hereinspielt[2], sei keinen Augenblick in Zweifel gezogen. Wenn aber auch hier speziell »paulinische Stimmung«[3] und paulinische termini konstatiert werden[4], so erfordert dies eine nähere Präzisierung. Mit dem ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ meint Markus das Martyrium des Jüngers in der Nachfolge des Meisters, Paulus aber versteht das συσταυροῦσθαι Χριστῷ (Rm 6_6 Gal 2_{20} 5_{24} 6_{14}) oder auch ἀποθνήσκειν σὺν Χριστῷ der Gläubigen (Rm 6_8 Col 2_{20}) als einen mystischen Vorgang, der sich in der Taufe abspielt (Rm 6_3)! Da wäre dann also die Anschauung des Markus eine »Veräußerlichung«, eine Rationalisierung der sakramentalen paulinischen Idee. Aber das ist eine Erklärung, zu der man zwar gezwungen wird, sobald man auch $8_{34\,f.}$ gewaltsam aus Markus einen Pauliner machen will, die jedoch nichts anderes als eine künstliche Eintragung bedeutet.

Das Ergebnis unserer Untersuchung in diesem Abschnitt

[1] Es ist daher unrichtig, die ganze Sachlage mit der bündigen Bemerkung erledigen zu wollen: »Ob diese Deutung von Paulus stammt oder nicht — für unsere Kenntnis der Dinge gehören Markus und Paulus zusammen«, so Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 68.

[2] So Wellhausen, Markus S. 66.

[3] So Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 70, Urchr. S. 541.

[4] So Pfleiderer, Urchr. I S. 362: er nennt κερδῆσαι (aber das Wort kommt bei Mt 6 mal, Lc 1mal, Act 1mal, auch Jac und I Pt je 1mal vor), ἀντάλλαγμα (aber Paulus kennt es überhaupt nicht!) und ζημιοῦσθαι (dies einzig ist eines der Worte, die nur Markus und Paulus eigen sind; darüber, was mit ihnen für den Paulinismus des Markus zu beweisen ist, handelt das Schlußkapitel dieser Untersuchung).

führt uns also auf die Seite der Minderheit unter den Exegeten, die trotz Mc 10 45 und 14 24 bei Markus in der Deutung des Todes Jesu nicht die mindeste Beeinflussung durch paulinische Theologie konstatieren kann[1].

D. Die Auferstehung des Christus.

Über das Wie des Auferstehungsvorgangs bei Markus ergibt sich die Grundvorstellung aus der Geschichte vom leeren Grab 16 5–6: Es ist der begrabene Leib, der wieder belebt wird — am dritten Tage (so dem Zusammenhang zufolge; in den Weissagungen 8 31 9 31 10 34 wird angegeben: »nach drei Tagen«). Zweifellos ist aber für Markus mit der Auferweckung des begrabenen Leibes auch dessen Umwandlung in eine übernatürliche Existenzform verbunden, sofern das μετεμορφώθη der Verklärungsgeschichte (9 2) eine Vorausnahme des mit der Auferstehung definitiv geschaffenen Zustandes bedeutet[2]. Was für eine übernatürliche Potenz die Verwandlung bewirke, wird nicht gesagt. Vorausgesetzt, Markus habe sich die in der Auferstehung des Christus erfolgte Verwandlung seiner Leiblichkeit nach Analogie dessen gedacht, was sich einst in der allgemeinen Auferstehung an denen abspielen wird, die ihrer teilhaftig werden, so läßt sich noch 12 24 f. herbeiziehen. Dort wird gesagt, daß die Leiblichkeit der Auferstandenen derjenigen der »Engel im Himmel« entsprechen werde. Die Idee der himmlischen Doxa spielt augenscheinlich herein, vgl. 8 38. Das Wunder der Verwandlung wird einfach auf die »Macht Gottes« zurückgeführt (12 24).

Aus allem geht hervor, daß es sich bei der Auferstehung des Christus um Auferweckung und Verklärung des irdischen, ins Grab gelegten Leibes in die himmlische Herrlichkeitsexistenz handelt.

Inwiefern läßt sich hier paulinischer Einfluß konstatieren? Den Termin der Auferstehung »am dritten Tage« hat nach I Cor 15 4 schon die vorpaulinische Überlieferung gekannt. Diese wird daher auch für Markus als Quelle zu gelten haben, obschon er die Frist zwischen Tod und Auferstehung anders angibt, als wie sie Paulus überliefert hat: statt »am dritten Tage« sagt Markus konsequent »nach drei Tagen«. Bedeutsam ist, daß Paulus die

[1] Neben Wernle sei hier auch noch Feine, Jesus Christus und Paulus S. 139 genannt.

[2] So z. B. Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 229 f.

Auferweckung des Christus nicht mit dem leeren Grab beweist. Das I Cor 15 4 ausdrücklich erwähnte Begräbnis Jesu hatte für seine Vorstellung zwar gewiß auch eine Bedeutung, aber wohl kaum im Sinne eines Beweises für die Auferstehung[1], wie sich sogleich zeigen wird. Daß es sich für Paulus bei der Auferstehung des Christus nicht um eine Neubelebung des ins Grab gelegten irdischen Leibes handelt, ergibt sich schon aus dem allgemeinen Grundsatz I Cor 15 50, wie auch aus dem Gedanken II Cor 5 1, wonach der Auferstehungsleib im Himmel präexistiert und von dort her verliehen wird[2]. Zudem steht die Annahme einer Wiederbelebung des sarkischen Leibes des Christus im Widerspruch zu der dem Paulus »eigentümlichen« Auffassung des Todes Jesu. Danach war die Vernichtung der σάρξ mit der in ihr hausenden bösen Macht, der ἁμαρτία, eben gerade der Zweck der Kreuzigung. Und dem entspricht, daß nun auch die Gläubigen, sofern sie ἐν Χριστῷ sind, durch die Taufe als durch die »Eintauchung in seinen Tod« die Abtötung der σάρξ an sich selber erleben sollen. Darin besteht ja doch der Ertrag der Erlösung![3] Von hier aus gesehen, würde darum eine Wiederbelebung der σάρξ in der Auferstehung des Christus nicht weniger als die Aufhebung und Zurücknahme dessen bedeuten, was der Tod des Christus nach dessen dem Paulus »eigentümlicher« Bedeutung bezweckte und wirkte. Deutlich genug unterscheidet denn auch Paulus den Christus κατὰ πνεῦμα als den Auferstandenen von dem Christus κατὰ σάρκα, den er seit der Auferstehung nicht mehr kennen will (II Cor 5 16). So hat denn die Erwähnung des Begräbnisses

[1] O. Schmoller will zwar die Stelle so aufgefaßt wissen: »Anders als leer geworden kann sich Paulus das Grab Jesu nicht gedacht haben, wenn er auch von einem offenen Grabe nichts andeutet«, StKr 1894 S. 670. — Ablehnend jedoch neuerdings auch Joh. Weiß, Urchr. S. 67, Bousset, Kyrios Chr. S. 76.

[2] Karl Bornhäuser will »Beiträge z. Förderung christl. Theol.« 1899 S. 45 ff. trotz allem bei Paulus die Idee der Auferstehung des Fleisches finden. Die Kompliziertheit seiner Beweisführungen macht aber das zu Beweisende erst recht zweifelhaft. — Gegen E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, der S. 36 f. die Idee der Fleischesauferstehung wenigstens als Ausgangspunkt in der Entwicklungsgeschichte der paulinischen Vorstellungen über Auferstehung und Verwandlung erweisen will, führt K. Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumaged. bei Paulus S. 50 eine begründete Polemik.

[3] Was die weiteren hierher gehörenden Gedankengänge und exegetischen Nachweise betrifft, so kann hier nur wieder verwiesen werden auf die schon erwähnten Darstellungen Kabischs, Wredes und M. Dibelius'.

I Cor 15_4 niemals den Sinn eines Beweises für die Auferstehung. Was 15_{37} allgemeingültig ausgesprochen wird, gilt erst recht auch für den Christus κατὰ σάρκα: καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις . . . Das ἐτάφη hat also für den Christus κατὰ σάρκα lediglich das eine zu bedeuten, daß seine sarkische Hülle durch das Begräbnis vollends der Vernichtung übergeben wird, nachdem die σάρξ am Kreuz getötet wurde. Die indirekte Bestätigung dieser Auffassung hat man eben in dem Umstand, daß Paulus nachträglich nicht, wie dies doch, wurde einmal das Begräbnis erwähnt, natürlich gewesen wäre, die Aussage dahin vervollständigt, das Grab sei aber nachher dann leer gefunden worden.

In der Anschauung, wonach die Auferstehung Jesu die Auferweckung und Verklärung seiner irdischen Leiblichkeit bedeutet, kann Markus also niemals von Paulus beeinflußt sein, weil diese Anschauung dem Apostel unerschwinglich ist, dieser vielmehr aus soteriologischen Interessen den Gedanken vertreten muß, die irdische, sarkische Leiblichkeit bleibe der endgültigen Vernichtung überliefert. Und Markus kann nur deshalb die aufgewiesene Auffassung der Auferstehung Jesu vertreten, weil er die paulinische Deutung des Todes Jesu nicht kennt, wobei weiter in Betracht fällt, daß Markus von der Sarx nicht so schroff denkt wie Paulus. Liegt es nach Paulus im Wesen und Charakter der Sarx selbst begründet, daß sie niemals in etwas Höheres verwandelt, sondern nur vernichtet werden kann und soll, so fehlt bei Markus eine solche Auffassung der Sarx vollständig. Da er über die Sarx viel harmloser urteilt als Paulus — sie ist für ihn nicht der Sitz der ἁμαρτία! Weiteres hierüber im 5. Kapitel — so hindert ihn nichts an der Annahme einer Verklärung der Sarx selbst. Es ist daher ganz falsch, das μετεμορφώθη Mc 9_2 paulinisch zu interpretieren, als werde im Verklärungsvorgang das σῶμα τῆς σαρκός mit dem σῶμα τῆς δόξης vertauscht[1]. In der Verwandlung, die sich bei der Verklärung und Auferstehung vollzieht, handelt es sich vielmehr nach Markus um Verklärung der irdisch-sarkischen Leiblichkeit, während Paulus unter Verwandlung die Vernichtung der sarkischen Leiblichkeit und ihre Ersetzung durch ein ganz anderes σῶμα versteht (I Cor 15_{52-55} II Cor 5_4). Es bleibt also nur noch die Frage übrig, ob die bloße Tatsache, daß sowohl Markus wie Paulus in ihren Vorstellungen über Auferstehung

[1] Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 229.

überhaupt mit einem bald so, bald anders gearteten Verwandlungsbegriff operieren, als eine Beeinflussung des Markus durch Paulus erklärt werden kann. Diese Frage wird im 7. Kapitel über die Eschatologie ihre Beantwortung finden.

Hier ist aber noch festzustellen, welche Bedeutung der Auferstehung Jesu bei Markus und Paulus, sei es für die Messianität Jesu, sei es für das Heil der Gläubigen, zugeschrieben wird. Es wurde schon festgestellt, daß für die älteste Betrachtungsweise, vgl. Act $2_{34\,ff.}$, die Auferstehung Jesu seine Einsetzung in die messianische Würde bedeutet. Diese Auffassung erscheint bei Markus erheblich abgeschwächt. Jesus ist der Messias schon seit der Taufe. Die Auferstehung kann nur noch zur Folge haben, daß der Messias Jesus nun in die himmlische Existenzweise erhoben wird, die ihm als dem Menschensohn nach Daniel zukommt. Ausgesprochen wird diese Auffassung allerdings nirgends. Aber sie steht um so sicherer im Hintergrund der Denkweise des Markus, als er nichts berichtet von einem besonderen, wunderbaren Akt der Erhöhung Jesu in den Himmel, der erst nach der Auferstehung stattgefunden hätte[1].

Paulus spricht sich dahin aus, daß Jesus nun seit der Auferstehung eingesetzt sei zum Sohn Gottes in Macht gemäß dem Heiligkeitsgeist (Rm 1_4). Der Ton liegt dabei auf dem ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης: das Neue an der Existenz des Christus nach seiner Auferstehung ist die Ausstattung mit der Machtfülle die ihm kraft des Pneuma zukommt. Sohn Gottes war er schon vor seiner Auferstehung, sogar vor seinem Erdendasein. Ja, in seiner Präexistenz war er Mittelursache der Weltschöpfung und die zusammenhaltende Kraft des Kosmos, also eigentlich auch da schon Sohn Gottes ἐν δυνάμει. Gleichwohl betont Paulus die Einsetzung des Messias in eine neue Machtfülle ἐξ ἀναστάσεως, insofern er nun geradezu zum κύριος über den Kosmos erhoben worden ist (Phil 2_{10}). Auch bei Paulus fällt übrigens die Erhöhung mit der Auferstehung zusammen. Stimmt Markus in diesem Punkt mit Paulus überein, so ist dies doch nicht notwendigerweise aus paulinischer Beeinflussung zu erklären[2].

Es wird aus allem ersichtlich, daß bei beiden Autoren in bezug auf die Bedeutung der Auferstehung für den Messias selbst

[1] Nach Wellhausen, Einleitung S. 176 sind für Markus Tod und Auferstehung Jesu die Metamorphose in seinen metaphysischen »alter ego«.

[2] Solche Erklärung unnötig sogar auch nach Joh. Weiß, Urchristentum, S. 61.

die Vorstellung von Act 2 34 variiert wird: bei Markus nach Maßgabe der Taufgeschichte, bei Paulus nach Maßgabe der Präexistenzidee. Von paulinischem Einfluß läßt sich daher bei Markus an diesem Punkt nicht reden.

Hat nun bei Markus die Auferstehung Jesu auch noch soteriologische Bedeutung für die Gläubigen? Es ist für die Beantwortung dieser Frage als bedeutsam vermerkt worden, daß, wie Paulus von dem Tode Christi nie rede ohne an die Auferstehung mitzudenken, so auch bei Markus auf die Verkündigung des Leidens die der Auferstehung, auf Caesarea die Verklärung folge [1]. Insonderheit hat Kirsopp Lake daraus den Schluß gezogen [2], Markus sei paulinisch, insofern für ihn wie für Paulus die Auferstehung Jesu seinen Geistesgenossen ihre eigene Auferstehung verbürge. Man hat schon vor Lake diesen Gedanken in der Stelle 5 43 bestimmt angedeutet gefunden: »Geboten wird, das Mysterium der Totenerweckung nicht auszukündigen, nämlich bis zu Christi Auferweckung (9 9), die erst alle Totenerweckung verstehen läßt, alle Erweckung aus dem Tode erst herbeigeführt hat« [3]. Daß der Gedanke echt paulinisch ist, ja in der paulinischen Soteriologie eine bedeutsame Rolle spielt, leidet keinen Zweifel. Stellen wie I Cor 15 17 20–22 II Cor 5 15 Rm 5 8 ff. 6 4 5 Phil 3 10 reden genug. Ja, der Gedanke ist sogar dahin zugespitzt, daß die Gläubigen schon seit der Taufe am Auferstehungsleben des Christus teilhaben [4].

Derartiges findet sich nun aber bei Markus nirgends, und damit wird die Behauptung, Markus denke in der soteriologischen Deutung der Auferstehung des Christus paulinisch, überhaupt fraglich. Daß bei Markus neben dem Tod des Christus immer gleich auch seine Auferstehung genannt wird, kann, wenn nähere Ausführungen dies nicht ausdrücklich nahelegen, keineswegs an sich bedeuten, daß für Markus die Auferstehung des Christus soteriologisch genau so bedeutsam sei wie der Kreuzestod. Die beiden Fakta stehen vielmehr einfach deshalb nebeneinander, weil zeitlich das eine dem andern folgt: καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται (9 31). Es ist denn auch in den Stellen, wo Tod und

[1] Vgl. Joh. Weiß, Ältestes Evangelium S. 70.

[2] Im Expositor v. Juni 1909, nach dem Referat Wellhausens, Einleitung S. 170 ff.

[3] So Volkmar, Marcus S. 323.

[4] Vgl. besonders Rm 6 3–5; Wernle, Anfänge S. 168; H. Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 123–125; W. Bousset, Kyrios Christos S. 162.

Auferstehung nebeneinander erscheinen (8 31 9 31 10 34) gar nicht von einer soteriologischen Bedeutung des einen oder anderen die Rede, und umgekehrt, wo über die Heilsbedeutung des Todes gesprochen wird (10 45 14 22–25), wird die Auferstehung nicht erwähnt. Zu paulinischen Wendungen wie: τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι (II Cor 5 15) und: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Rm 4 25) fehlen die Parallelen bei Markus vollständig. Die vorhin erwähnte Volkmarsche Deutung der Stelle 5 43 ist daher nichts anderes als eine gewaltsame Eintragung, und keiner der neueren Exegeten greift zu dieser Auskunft, um das an sich gewiß auffällige Gebot Jesu zu erklären[1].

Zu einem ganz anderen Resultat könnte aber eine Stelle führen, die in den Erörterungen über das Verhältnis zwischen Markus und Paulus in dem fraglichen Punkt keine Rolle zu spielen pflegt, nämlich 9 9–11. Die sub I 3 geführte Untersuchung der Verklärungsperikope führt unweigerlich zu dem Schluß, daß für die Jünger zwischen der Auferstehung Jesu und dem Anbruch der allgemeinen Totenauferstehung mit Parusie und Eröffnung der Gottesherrschaft ein innerer Zusammenhang bestehen muß, wenn anders ihre Fragen sich wirklich aus dem Hinweis auf Jesu Auferstehung in dem Schweigegebot 9 9 ergeben sollen. Dann kommt aber als verbindender Gedanke kein anderer in Betracht als die Vorstellung, mit der Auferstehung Jesu werde die allgemeine Totenauferstehung geradezu eingeleitet. Tatsächlich ist dies nach Arnold Meyer »die älteste Anschauung« der »ersten Gläubigen« gewesen[2]. Demgemäß erschiene nun also auch bei Markus wie bei Paulus Jesus als die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (I Cor 15 20), und darüber hinaus würde doch auch Markus paulinische Sätze vertreten wie: δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν . . . ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται (I Cor 15 21–22). Indessen darf doch wohl auf diese einzige Stelle Mc 9 9–12 nicht allzuviel Gewicht gelegt werden. Man beachte, daß es sich hier im Grunde nicht nur um

[1] Vgl. Wohlenberg, Komm. 168, Holtzmann, Synoptiker S. 136, Joh. Weiß, Schriften I S. 123, Wellhausen, Markus S. 42, E. Klostermann, Handb. II S. 45. — Mit Lake ist Wellhausen selber nicht einverstanden, Einl. S. 175.

[2] Die Auferstehung Christi S. 56. — Auf diesen Gedanken hat Albert Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und mit der Geschichte des Urchristentums II S. 72—79 und Geschichte der Leben-Jesu-Forschung S. 427, sehr großes Gewicht gelegt, hat auch in einleuchtender Weise die Mt 27 52 erhaltene eigentümliche Überlieferung, daß nach dem Tode Jesu τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν als daraus entstanden erklärt.

das handelt, was Lake bei Markus als paulinisch hinstellt, daß nämlich die Auferstehung Jesu »seinen Geistesgenossen ihre eigene Auferstehung verbürge«. Die Mc 9_{9-12} zugrunde liegende Vorstellung besagt mehr als das. Danach ist die Auferstehung Jesu das Ereignis, das zeitlich und ursächlich das Faktum der allgemeinen Totenauferstehung einleitet. Paulus kann diese Vorstellung festhalten, weil er der Taufe die Wirkung zuschreibt, daß in ihr die »Geistesgenossen« Jesu seine Auferstehung tatsächlich real nacherleben. Insofern gibt es für Paulus wirklich sofort nach Jesu Auferstehung auch für die Gläubigen »Auferstehung«. Da, wie bereits festgestellt, bei Markus nichts an diese Vorstellung erinnert, so ist nicht einzusehen, wie es ihm 40 Jahre nach den ersten Ostererlebnissen noch hätte möglich sein sollen, an der Idee festzuhalten, die Auferstehung Jesu sei die Eröffnung der allgemeinen Totenauferstehung und damit der Auftakt zur Abwicklung des ganzen eschatologischen Programms überhaupt. Aus dieser elementaren Überlegung ist mit Notwendigkeit zu schließen, daß Markus von der überaus altertümlich anmutenden Vorstellung, durch die in der Gesprächsszene 9_{9-12} erst eigentlich der innere logische Zusammenhang von Rede und Gegenrede klargestellt wird, kein klares Bewußtsein mehr gehabt haben kann. Es liegt ihm eine alte Tradition vor, und er gibt sie einfach weiter, gerade wie auch Matthäus von einer Auferstehung der Heiligen berichtet, die unmittelbar nach Jesu Tod erfolgt sei, ohne ein Bewußtsein davon zu haben oder zu zeigen, daß dies nach ältester Auffassung eine Bestätigung jener Erwartung sein sollte, wonach mit dem Ende des irdischen Lebens Jesu die allgemeine Totenauferstehung und der Ablauf des eschatologischen Dramas einsetze.

Damit gelangen wir zu dem Urteil, daß Markus in seinen Vorstellungen über die Auferstehung Jesu in keiner Weise paulinische Gedanken wiedergibt.

Nun sind die Vergleichspunkte zwischen Markus und Paulus, die der christologische Ideenkreis bietet, durchgangen und nachgeprüft. Eine Beeinflussung durch paulinische Theologie haben wir nirgends wahrnehmen können. Markus trifft gelegentlich mit Paulus zusammen. Es bedarf aber keiner weitschweifigen Beweisführungen, um zu zeigen, daß an solchen Punkten immer nur die beidseitige Abhängigkeit von der allgemein-urchristlichen Gemeindeüberzeugung zutage tritt. Wo aber Markus Gelegenheit bietet zum Vergleich mit wirklich spezifisch paulinischen An-

schauungen, da läßt sich das Ergebnis nur mit dem bereits zitierten Urteil Wernles wiedergeben: »Die Christologie des Markus widerspricht der des Paulus fast in jedem Punkte«[1].

2. Das Gesetz.

Ganz besonders instruktiv für das Verhältnis des Markus zu Paulus ist die Untersuchung der beidseitigen Stellung zum mosaischen Gesetz, weil Paulus in diesem Punkt eine so scharf geprägte Position vertritt, daß ein theologisch von ihm beeinflußter Schriftsteller, wenn irgendwo, so hier seine geistige Verwandtschaft mit dem Apostel erweisen muß.

Da ist denn aber zunächst sehr auffällig, daß Markus das Wort νόμος, das allein schon im Römerbrief nicht weniger als 75mal erscheint, nicht ein einziges Mal gebraucht! Das ist eine Tatsache, die für den Paulinismus des Markus in der Frage des mosaischen Gesetzes nicht ein günstiges Vorurteil erweckt. Holsten sah sich angesichts dieses Befundes veranlaßt, von einem »irenischen Zwecke« des Markusevangeliums zu reden, aus welchem Markus Worte wie νόμος lieber vermieden habe[2]! Markus redet konsequent nur von ἐντολή und ἐντολαί (7 8 9 10 5 19 12 28 29 30 31). Dieser Ausdruck, der bei Paulus nur vorübergehend Rm 7, Rm 13 I Cor 7, I Cor 14 und Col 4 erscheint, wird am häufigsten in den johanneischen Schriften verwendet. Daß bei Markus unter der Summe der ἐντολαί die Thora = ὁ νόμος zu verstehen ist, geht klar aus den erwähnten Stellen hervor.

A. Inhalt.

Zwischen Jesus resp. Markus und den berufenen jüdischen Hütern und Kennern des Gesetzes, den Schriftgelehrten und Pharisäern, besteht eine bedeutsame Differenz in der Frage, was alles unter die »Gebote« zu befassen, und wie sie zu interpretieren seien.

Von den ἐντολαί wird nämlich bei Markus unterschieden die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (7 3), die die Jünger Jesu nicht halten, worüber die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesum interpellieren

[1] Erwähnt sei hier auch noch das Urteil P. Feines, Jesus Christus und Paulus S. 139: »So fehlen denn auch in der Christologie . . . im Markus alle spezifisch paulinischen Gedanken«.

[2] Synopt. Evv. S. 13.

(7 5). Daraufhin wird ihnen der Vorwurf gemacht, daß sie gerade durch die Verpflichtung auf die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων die Gebote Gottes außer Kraft setzen, wie 7 10–12 an einem konkreten Beispiel gezeigt wird. Die »Überlieferung der Ältesten« gehört also nicht nur nicht zum ursprünglichen Inhalt der Gebote, sondern, weit entfernt davon, daß sie als deren authentische Interpretation gelten könnte, widerspricht sie vielmehr den Geboten gänzlich, was nach 7 14–23 besonders auch auf die vielen Vorschriften über Rein und Unrein zutrifft. So kann denn auch die Fastenpraxis, die vorab παράδοσις war, 2 18–20 ohne weiteres abgelehnt werden.

So wichtig nun, wie aus der geflissentlich detaillierten Ausführlichkeit in der Darstellung 7 1–23 zu schließen ist, diese Differenzierung für Markus gewesen sein muß, so wenig befindet er sich damit in der Gefolgschaft des einstigen Pharisäers Paulus. Denn auch als Christ noch hat Paulus die Überzeugung, daß, wenn er in seiner jüdischen Vergangenheit in der Gesetzesgerechtigkeit untadelig war (Phil 3 6), er dies eben als »übereifriger Hüter der väterlichen Überlieferungen« (τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων Gal 1 14) gewesen ist, wobei er wie Markus mit der παράδοσις zweifellos die Halacha meint, der der Pharisäismus sogar größere Bedeutung zuerkannte als der Thora, eben als deren authentischer Auslegung [1]. Auch als Christ noch hat Paulus also die παράδοσις nicht vom νόμος, die Halacha nicht von der Thora getrennt, geschweige denn einen Widerspruch zwischen beiden gesehen [2]. Die eine fällt für ihn nur mit der andern. Sind für ihn die πατρικαὶ παραδόσεις nicht mehr in Kraft, dann nur deshalb, weil der νόμος überhaupt abgetan ist. Es ist daher auch unrichtig, wenn behauptet worden ist, zu der Reinsprechung aller Speisen 7 19 sei Markus erst über Rm 14 14 gekommen [3]. Das ist deshalb unrichtig, weil beide, Markus und Paulus, von verschiedenen Voraussetzungen aus auf den nämlichen Satz kommen. Von unreinen Speisen weiß Paulus deshalb nichts mehr, weil für ihn Christus des Gesetzes Ende ist,

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II S. 394 f.

[2] So auch, ohne die hier gebotene Begründung, P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus S. 92: »Er hat auch als Christ nicht aufgehört, diejenige Interpretation des Gesetzes und der Propheten, welche die Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit vortrug, als die auf der atl Stufe erreichbare anzusehen«.

[3] So nach Vorgang Nösgens, N. Jahrbb. f. d. Th. 1895 S. 76, Hadorn, Entstehung des Markusevangeliums S. 100.

womit Lev 11 = Deut 14 dahinfallen. Für Markus dagegen sind alle Speisen rein, weil die »Überlieferung der Alten«, die Gegenteiliges behauptet, für Markus, wie mit dem Beispiel 7 $_{10-12}$ bewiesen worden war, im Widerspruch steht zu der ursprünglichen ἐντολή. Daß dies nun gerade in diesem Spezialfall bezüglich der Reinheitsvorschriften tatsächlich nicht der Fall ist, wie Lev 11 = Deut 14 ja zeigen, kommt dem Markus nicht zum Bewußtsein, weil der positive Beweis für die neue These von der Reinheit aller Speisen nicht aus der Schrift, aus der Thora, sondern durch die Proklamation des Prinzipes der Innerlichkeit geführt wird, in der selbstverständlichen Voraussetzung, daß auch die ἐντολαί der Thora alle auf dieses Prinzip gebaut seien.

Diese Argumentation des Markus ist niemals aus der viel einfacheren des Paulus abzuleiten. Eher ließe sich in diesem Fall Markus als die Voraussetzung des Paulus begreifen, insofern er als genauer Gesetzeskenner in den Ausführungen Mc 7 $_{1-23}$ nicht bloß eine Polemik Jesu gegen die »Überlieferung«, sondern wegen Lev 11 = Deut 14 eine Bekämpfung der mosaischen Thora selbst erblickt hätte[1], wodurch er auf die Überzeugung gebracht worden wäre, Christus sei des Gesetzes Ende. Allein in Wahrheit ist auch diese Ableitung, so einleuchtend sie auf den ersten Blick erscheint, unmöglich aus Gründen, die später erörtert werden müssen.

In der Entscheidung der Fastenfrage steht Markus ebenfalls unabhängig von Paulus da. Von einer Polemik gegen diesen Brauch ist bei Paulus nichts zu bemerken — auffallenderweise, muß man sagen! — vielmehr ist ihm die Befolgung der Fastenvorschrift nach II Cor 11 $_{27}$ eine selbstverständliche Sache. Wenn Mc 2 $_{18-20}$ — in Form einer Weissagung — an die Polemik gegen den jüdischen Fastenbrauch die Begründung für einen neuen christlichen anhängt, so liegt dem gewiß nicht paulinisches Vorbild zugrunde.

Neben der Tatsache, daß Paulus die halachische Tradition im Gegensatz zu Markus einfach zur Thora selbst schlägt, resp. sie mit ihr in eine Linie stellt, steht übrigens ergänzend die andere, daß er auch die Haggada von der γραφή nicht im mindesten unterscheidet[2].

---

[1] So P. Feine, Jesus Christus u. Paulus S. 258.

[2] Vgl. Gal 3 $_{19}$, ferner die πνευματικὴ ἀκολουθοῦσα πέτρα von I Cor 10 $_{4}$ und Gal 4 $_{29}$, hierzu Lietzmann, Handb. III S. 254.

Steht nun auf der Seite der Pharisäer und Schriftgelehrten, die Markus wegen ihrer Wertung der παράδοσις bekämpft, faktisch gerade auch der einstige Pharisäer Paulus selbst noch als Christ, dann kann Markus seine Schriftgelehrsamkeit kaum von ihm bezogen haben.

Übereinstimmung herrscht zwischen Markus und Paulus in der Umschreibung dessen, was als ἐπιταγαί = νόμος gelten muß, insofern beide im AT schon vor dem Sinaigesetz gültige Gesetzesvorschriften finden. Wie Markus in Gen 1_{27} 2_{24} ein Verbot der Ehescheidung sieht, dem sogar höhere Geltung zukomme als der die Ehescheidung erlaubenden und regulierenden Bestimmung der eigentlichen Thora Deut 24_1 (Mc $10_{5\,\text{ff.}}$), so leitet Paulus I Cor 14_{34} aus Gen 3_{16} die Regel ab, daß die Frauen sich unterordnen und in der Gemeindeversammlung schweigen sollen, und zählt auch diese Stelle zum νόμος. Diese Übereinstimmung hat indessen wenig zu bedeuten für das Verhältnis zwischen Markus und Paulus. Schon die jüdische Exegese hat vor der eigentlichen Thora gültige Gesetzesgebote gefunden[1].

Bei dieser Gelegenheit sei noch auf die Frage eingegangen, ob die Fassung des erwähnten Ehescheidungsverbotes bei Markus, verglichen mit der paulinischen Parallele I Cor $7_{10\,\text{ff.}}$, für den Paulinismus des Markus etwas beweist[2]. Da nach jüdischem Recht die Frau ohnehin nicht scheiden darf, könnte in der Tat Markus zu dem Ausspruch καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται nur über I Cor 7_{13} gekommen sein. Aber gerade an diesem entscheidenden Punkt ist der Text unsicher[3]. Liest man ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς . . . mit D syrsin, so ist die Frage erledigt, und der Umweg über I Cor 7_{13} kommt gar nicht in Betracht[4].

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Markus und Paulus besteht darin, daß beide von einer summa wissen, in der der ganze

[1] Vgl. die sechs adamitischen und die sieben noachischen Mizwoth bei F. Weber, Jüdische Theol. S. 263.

[2] Nach H. Holtzmann weist »der ganz unjüdische Zusatz Mc 10_{12}« deutlich auf I Cor 7_{13} zurück, Archiv f. Religionswiss. 1907 S. 39; ebenso schon Holsten, Synopt. Evv. S. 76, Volkmar, Marcus S. 479.

[3] An der üblichen LA halten fest Volkmar, Marcus S. 418, B. Weise, Komm. S. 160, Feine, J. Christus u. Paulus S. 260, H. Holtzmann, Synopt. S. 157, Joh. Weiß, Schriften I S. 167; Wohlenberg, Komm. S. 269 f. konjiziert ὑποδύσασα für ἀπολύσασα.

[4] So E. Klostermann, Handb. II S. 83, Wellhausen, Markus S. 78: »Nur so kann Markus geschrieben haben«!

Codex von Geboten gipfelt (Mc 12_{28-34} Rm 13_9 Gal 5_{14}), und ohne weiteres haben wenigstens M. H. Schulze[1] und Joh. Weiß[2] diesen Consensus wieder auf das Konto des Paulinismus des Markus geschrieben. In Wahrheit steht aber hierin ausgerechnet der Jakobusbrief dem Paulus noch näher, insofern Jac 2_8 als νόμος βασιλικός wie Rm 13_9 und Gal 5_{14} nur Lev 19_{18} angeführt wird. Bei beiden fehlt gerade das, was für Markus charakteristisch ist, nämlich die Kombination zweier Gebote, die im AT an verschiedenen Stellen stehen: vor das Gebot der Nächstenliebe Lev 19_{18} setzt Markus noch das Gebot der Gottesliebe mit dem Bekenntnis zum Monotheismus Deut 6_{45}, das jüdische Schma. Diese Kombination taucht erst wieder auf Did. 1, 2. Da es wohl noch niemandem eingefallen ist, den Jakobusbrief wegen 2_8 als paulinisierend hinzustellen, so dürfte darum doch auch Mc 12_{28-34} eine vorsichtigere Beurteilung verdienen. Holsten findet denn auch das paulinische Moment des Abschnitts Mc 12_{28-34} nicht in Rm 13_9 Gal 5_{14}, sondern in Gal 4_9: Wie hier Paulus, so stelle auch Markus 12_{33} das Liebesgebot ausdrücklich höher als alle Kultusgebote[3]. Aber wie bei Paulus überhaupt »eine Scheidung zwischen dem zeremoniellen und dem sittlichen Gehalt des Gesetzes« nicht durchzuführen ist[4], so ist speziell auch Gal 4_9 nach dem ganzen Zusammenhang mit der Rückkehr in die Knechtschaft unter die schwachen und armen Elemente die Verpflichtung auf das ganze sinaitische Gesetz gemeint. Spricht doch Paulus gerade im Galaterbrief den Grundsatz aus, daß, wer sich beschneiden lasse, damit verpflichtet werde, das ganze Gesetz zu halten. Die Verpflichtung auf ein Gesetzesgebot bedeutet die Verpflichtung auf alle Gebote (Gal 5_3). Zum Überfluß setzt Paulus Rm 9_4 neben die νομοθεσία ausdrücklich die λατρεία. Deutlicher könnte er nicht aussprechen, daß ihm die Thora eine durchaus einheitliche Größe ist. Wie sich das zusammen verträgt mit der Proklamation eines einzigen Gebotes, mit dessen Erfüllung man der ganzen Thora gerecht wird, ist eine Frage für sich. Wenn Holsten weiterhin Mc 12_{34} interpretiert: Nicht fern bist du vom Reiche Gottes. Denn »immer fehlt dieser Liebe noch der Glaube an das Evangelium«, und hierin dann »die ganze Weite des dogmatischen Unterschiedes zwischen dem Pauliner Markus und dem

[1] Evangelientafel XXIII. [2] Ältest. Ev. S. 92.
[3] Synopt. Evv. S. 94. [4] So H. Holtzmann, Neut. Theol. II S. 25.

petrinischen Judenchristen Mt . . . und dem paulinisierenden Lukas gegeben« sieht[1], so hat er mit der textwidrigen Eintragung des noch mangelnden Glaubens an das Evangelium den wirklichen Sinn des οὐ μακράν in sein Gegenteil mißdeutet[2]. Zu Mc 12 34 Rm 13 8–10 Gal 5 14 zurückkehrend, konstatieren wir zuletzt noch, daß in den Kontroversen über das Thema »Jesus und Paulus« üblicherweise bei diesen Stellen nicht von Paulinismus des Markus, sondern umgekehrt von einer »Rückbeziehung« des Apostels auf Mc 12 31 gesprochen wird[3].

Endlich sei noch erwähnt, daß Markus von der Anschauung des Paulus, wonach auch dem Heiden ein Gesetz gegeben sei, nichts weiß.

Mag hiermit der Vergleich zwischen Markus und Paulus zunächst nach der beidseitigen Bestimmung von Inhalt und Umfang des Begriffes »Gesetz« weit genug geführt sein, so muß zuletzt noch hervorgehoben werden, daß eigentlich in diesem Punkt, mag es sonst um das Verhältnis der Anschauungen beider in bezug auf das Gesetz bestellt sein, wie es will, von vornherein nichts anderes zu erwarten sein sollte als eine volle Übereinstimmung. Handelt es sich ja doch zunächst bei beiden nur um die Frage, was unter Gesetz zu verstehen sei. Und da es sich ja auf beiden Seiten um das jüdische Gesetz handelt, so stehen eigentlich sowohl Markus wie Paulus einer gegebenen Größe gegenüber. In zwei Punkten hat sich denn auch Übereinstimmung ergeben. Um so bedeutsamer ist es, wenn Markus in kräftig markiertem Unterschied zu dem Standpunkt des einstigen Pharisäers Paulus die halachische παράδοσις von den ἐντολαί trennt als einen Rechtskodex, mit dessen Erfüllung man die eigentliche Thora beiseite setzt.

Wir führen den Vergleich zwischen Markus und Paulus in ihren Anschauungen über das Gesetz zunächst weiter in der Frage nach dessen

B. Ursprung.

Bei Markus werden die Gebote näher bestimmt als die ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ (7 8 9): Gott hat sie gegeben, und Moses hat sie aufgeschrieben (10 5), und insofern kann Markus gelegentlich auch

[1] Synopt. Evv. S. 94.

[2] Nach H. Holtzmann, Synoptiker S. 166 ist der Zusatz 12 34 »weit entfernt« davon, »auf Rechnung des (paulinisierenden) Markus« zu kommen.

[3] H. Holtzmann, Neut. Theol. II S. 232.

von ihm sagen, daß er in dem alttestamentlichen »befohlen« (10 4) oder »gesprochen« (7 10) habe. Das ist alles, was aus Markus über den Ursprung des Gesetzes zu entnehmen ist.

So gewiß damit die landläufig-populäre Anschauung des Judentums wiedergegeben ist, so sicher erweist sich Markus völlig unberührt von dem im Midrasch bewanderten Denken des Paulus, das die rabbinische Sage von der Anwesenheit der Engel bei der Gesetzgebung auf dem Sinai[1] in charakteristischer Weise dahin zuspitzt, das Gesetz sei durch Engel geradezu verordnet und und somit nicht direkte Kundmachung Gottes (Gal 3 19). Nach seiner Anschauung ist der Jude von diesen Engeln »in Gewahrsam gehalten unter das Gesetz« (Gal 3 23). Solange er auf das Gesetz verpflichtet ist, ist er δεδουλωμένος ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4 3). Engel haben das Gesetz verordnet und knechten damit die Juden, denen sie es verordnet haben[2]. Es ist zweifellos richtig, wenn über diese eigenartige paulinische Anschauung vom Ursprung des Gesetzes geurteilt worden ist: »Diese Theorie in Gal. ist doch mehr als eine vorübergehende Stimmungsäußerung. Sie hängt zu tief mit anderen Anschauungen (sc. des Paulus) zusammen, als daß man sie nicht ernst nehmen müßte«[3].

Um so schwerer fällt dann allerdings ins Gewicht, daß der »Pauliner« Markus von dieser so eigenartigen und auffälligen Auffassung des Apostels nicht das Mindeste ahnen läßt, sondern von den ἐντολαί keine andere Auffassung zuläßt, als daß sie eine dem Moses für Israel zuteil gewordene unmittelbare Kundgebung Gottes seien.

C. Jesus und das Gesetz.

Für das Verständnis derjenigen Anschauungen über das Gesetz, die sich für Markus und Paulus speziell von ihrem christlichen Standpunkt aus ergeben, ist es geboten, vorab nach der Stellung zu fragen, die nach beider Auffassung Jesus zum Gesetz eingenommen hat.

---

[1] Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie S. 269.

[2] Nach M. Dibelius, Geisterwelt S. 26 hätte nicht erst Paulus die Engel zu Gesetzgebern gemacht, wohl aber dieser bereits vorhandenen Haggada die — für jüdisches Empfinden unerträgliche — antinomistische Spitze gegeben.

[3] So Joh. Weiß, Urchristentum S. 425. — H. Holtzmann, Neutest. Theologie II S. 36 findet allerdings in ihr einen Widerspruch zu II Cor 3 6 14 Rm 7 12 14 16, den Joh. Weiß a. a. O. jedoch leugnet.

Bei Markus erscheint Jesus zunächst als die höchste Instanz in der richtigen Auslegung der Gebote, wie sich schon aus dem Kampf gegen die παράδοσις ergibt. In dieser Eigenschaft erscheint Jesus wohl auch in dem Urteil 1_{22}: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς. Eben als Gesetzeslehrer verschwinden die γραμματεῖς neben ihm. Auch die Sabbathkontroversen illustrieren zunächst diese seine überragende Autorität in der Exegese der Thora. Aber gerade die Perikope 2_{22-28} führt weiter. Die Vermutung wird richtig sein, 2_{28} habe ursprünglich gelautet: ὥστε κύριός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ τοῦ σαββάτου, mindestens sei mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gemäß semitischem Sprachgebrauch einfach ὁ ἄνθρωπος gemeint gewesen[1]. Dann hat zu dem jetzigen Wortlaut, der mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου unstreitig Jesus meint, der Eindruck geführt, »Herr des Sabbaths« sei für den gewöhnlichen Menschen zu hoch gegriffen. Als solcher könne vielmehr nur der Messias gelten: »Eine solche ἐξουσία kann nur der Messias haben«[2]. Damit läuft dann die Beweisführung, statt auf eine Rechtfertigung des Verhaltens der Jünger, wie ursprünglich beabsichtigt und wohl auch wirklich der Fall war, jetzt aus in die Erklärung, daß der Messias über der Thora stehe. Macht diese Stelle 2_{28} tatsächlich den Eindruck, Jesus solle, weil der Messias, als über das Gesetz erhaben gezeichnet werden, so wird er noch verstärkt durch die Tatsache, daß 2_{21-22} dem Sabbathspruch eine Art prinzipieller Erklärung in Gleichnisform vorangeht, die augenscheinlich vom Standpunkt einer solchen Überlegenheit Jesu dem Judentum gegenüber ausgesprochen ist[3]. Dazu paßt, daß Jesus nicht nur 11_{15-17} eine Säuberung des Tempels vornimmt, die kaum anders denn als massiver Protest gegenüber dem jüdischen Tempelkult aufzufassen ist, sondern 13_{2} geradezu den Untergang des Tempels weissagt. Anderes liegt freilich wieder abseits von der straffen Linie dieses vollendeten Radikalismus. So wenn Jesus 1_{44} den vom Aussatz Geheilten zum Priester schickt mit dem Gebot, für seine Reinigung das zu opfern, »was Moses verordnet hat«. Indessen weist doch der Zusatz εἰς μαρτύριον αὐτοῖς darauf hin, daß dies bloß zu dem Zwecke

[1] Vgl. Wellhausen, Markus S. 20, E. Klostermann, Handb. II S. 26.

[2] Wellhausen a. a. O.

[3] Mit B. Weiß hält Jülicher, Gleichnisreden II S. 198 dafür, daß Mc 2_{21-22} zufolge »die neue Lehre oder das neue Leben, das Jesus bringt, sich mit den alten Formen der israelitischen Frömmigkeit nicht verträgt«.

geschehen soll, »damit sie (die Menschen) aus dem Opfer die eingetretene Genesung erkennen«[1]. Und daß er den Unreinen ohne weiteres berührt, zeigt wieder, daß mindestens er persönlich über dem Gesetz steht[2]. 14 12 ff. schickt Jesus als echter Israelit sich an, mit seinen Jüngern das Passah zu feiern. Bezeichnend ist aber wieder, daß Markus dann keineswegs eine wirkliche Passahfeier Jesu im Kreise seiner Jünger schildert. Sondern was 14 22–25 folgt, ist gewiß nach des Markus eigener Auffassung vielmehr gerade der Bericht über eine neue kultische Institution, die Jesus geschaffen habe: die Einsetzung des christlichen Abendmahls.

Fassen wir zusammen! Nach Markus steht Jesus für seine Person als der Messias über dem Gesetz. Und als der, der »über alles, was zum Heil der Menschen geordnet ist, zu verfügen hat«[3], gibt er auch zu Handen seiner Jünger dem alttestamentlichen Gesetz eine neue Interpretation ὡς ἐξουσίαν ἔχων so, daß das sittliche Gebot in seiner ganzen Schärfe zutage tritt, womit gegeben ist, daß alles Äußerlich-Kultische der jüdischen Gesetzeserfüllung — wenn auch nicht völlig in Wegfall kommt — so doch in den Hintergrund gedrängt wird. Er »beseitigt an der neuen Religion die Irrationalität und Zeremonialität, die dem aufgeklärten Römer am Judentum anstößig sein mußte«[4].

Inwiefern erweist sich Markus mit einer solchen Auffassung der Stellung des geschichtlichen Jesus dem Gesetz gegenüber als Pauliner? In der Entscheidung dieser Frage lassen sich in der neutestamentlichen Forschung sehr bezeichnende Widersprüche nachweisen. Einerseits findet R. Drescher, Markus stimme 3 1 ff. 10 1 ff. 2 28 ff. 10 17 ff. mit Paulus überein in der Überzeugung, daß Christus des Gesetzes Ende sei (Rm 10 4)[5]. Umgekehrt führt O. Schmoller aus, nach Paulus habe sich Jesus in demütigem Gehorsam vollständig dem jüdischen Gesetz unterstellt, und findet, die Evangelien, inkl. Markus, bestätigen dieses Bild! Zum Überfluß konstatiert er, dieser gesetzestreue Jesus sei für Paulus ein Vorbild gewesen[6], wogegen Joh. Weiß wieder das Gegenteil be-

[1] E. Klostermann, Handb. II S. 17. [2] Vgl. Volkmar, Marcus S. 110.
[3] So B. Weiß, Komm. S. 44. [4] So Joh. Weiß, Ältest. Ev. S. 92.
[5] Zeitschrift f. neutestl. Wiss. 1916 S. 244f. — Auch W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 427 bringt Jesu »offen und entschieden erklärten Gegensatz gegen die Fasten- und Sabbathgebote der Juden« mit Rm 10 4 in Verbindung. Ähnlich argumentiert P. Feine, Jesus Chr. u. Paulus. S. 245 f.
[6] StKr 1894 S. 698—699.

hauptet: »Jesus hat — nach Paulus — unter dem Gesetz gestanden, aber für Paulus ist nicht seine Gesetzestreue vorbildlich, sondern sie gehört für ihn zu der Knechtsgestalt, die er aus Liebe angenommen hat«[1]. Damit nicht genug, erklärt Joh. Weiß mit Bezug auf Paulus: »Auch für den Satz, daß Christus des Gesetzes Ende sei, wird er Belege mit Worten und Taten (Jesu) haben geben müssen«[2], wogegen aber O. Holtzmann darauf aufmerksam macht, daß Paulus im Gegenteil keineswegs sich etwa auf irgendwelche Freiheit beruft, in welcher der geschichtliche Jesus dem Gesetz gegenüber getreten sei[3].

Das ist eine sehr eigentümliche Verwirrung konträrer Urteile! Es ist ohne weiteres klar, daß sie daher rührt, daß eben bei Paulus beide Sätze nebeneinander stehen:
Rm 10 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.
Gal 4 4: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . γενόμενον ὑπὸ νόμον,
wobei die beide Aussagen verbindende Vorstellung gerade in der Fortsetzung des zweiten dieser Sätze gegeben ist (Gal 4 5): ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμου ἐξαγοράσῃ . . ., was seinerseits Gal 3 13 Col 1 2 14 dahin erläutert wird, das ἐξαγοράζειν habe im Kreuzestod stattgefunden. Weiterhin versteht sich von selbst, daß die aufgezeigte Verwirrung der Urteile nicht möglich wäre, wäre Markus wirklich in dem fraglichen Punkt ein so getreuer Pauliner, wie Brückner und Drescher u. a. annehmen. Läßt man sich nicht von vornherein den Blick durch das Dogma vom Paulinismus des Markus trüben, so findet der Knäuel in Wahrheit eine sehr einfache Lösung.

Man halte auseinander, daß die Formel »Christus des Gesetzes Ende« für Paulus lediglich ein Resultat des Kreuzestodes Christi angibt[4], während das γενόμενον ὑπὸ νόμον (Gal 4 4) sich auf die Existenzweise κατὰ σάρκα des irdischen Christus bezieht, die dem Kreuzestod vorangeht. Diese beiden Aussagen über die Stellung Jesu zum Gesetz dürfen durchaus nicht miteinander vermengt werden, als denke sich der Apostel die Sache so, gerade durch seine Unterordnung unter das Gesetz[5] oder umgekehrt

[1] Urchristentum S. 347. [2] Ältestes Ev. S. 38.

[3] Der christliche Gottesglaube S. 48, zitiert nach H. Holtzmann, Neutestl. Theol. II S. 114.

[4] Nach Bousset, Kyrios Christos S. 161 wäre Paulus in seinen Anschauungen über den Tod des Messias überhaupt nur gerade darin »sicher original, daß er die Bedeutung des Kreuzestodes Christi in Beziehung zur Ablösung des Gesetzes bringt«.

[5] So Wernle, Anfänge S. 215: »Sein ganzes Erdenleben war ein stellvertretender Gesetzesdienst zum Loskauf derer, die rechtlich dem Gesetz verpflichtet waren«.

durch eine mit Gal 4 4 freilich nicht zu reimende und faktisch von Paulus auch gar nie behauptete neue, freie Stellung Jesu zum νόμος[1] sei er das »Ende des Gesetzes« geworden. Ist die hier geforderte Unterscheidung exegetisch im Recht — und sie ist es ohne allen Zweifel — dann werden erst von da aus diejenigen Positionen des Markus genau umgrenzt, die einerseits für den Vergleich mit dem Satz Rm 10 4, andererseits mit dem γενόμενον ὑπὸ νόμον in Betracht fallen. Hängt die Überzeugung von der Erledigung des Gesetzes bei Paulus einzig mit der Wirkung des Kreuzestodes zusammen, dann haben wir bei Markus nur danach zu fragen, ob er in seiner Wertung des Todes Jesu in diesem Punkt paulinischen Einfluß verrate. Andererseits bleibt dann für die Stellung, die Jesus in seinem Leben und Wirken mit Wort und Tat dem Gesetz gegenüber eingenommen hat, als paulinischer Vergleichspunkt lediglich die Gal 4 4 ausgesprochene Auffassung übrig.

Jetzt ist erst klargestellt, wo denn überhaupt die Vergleichspunkte liegen. Und nach Erledigung dieser Vorfrage ist nun die Entscheidung mit untrüglicher Sicherheit zu geben. Beim ersten Vergleichspunkt handelt es sich darum, ob auch bei Markus wie bei Paulus in der Deutung des Kreuzestodes das Gesetz eine Rolle spiele. Und hier kann die Antwort nur lauten, daß, während der Christus bei Paulus durch seinen Tod des Gesetzes Ende wird (auf welche Weise und in welchem Sinne, kann hier außer Betracht fallen), bei Markus der Kreuzestod des Messias weder mit der Außerkrafterklärung des Gesetzes, noch überhaupt mit dem Gesetz irgend etwas zu tun hat. Auch aus der Vorstellung 15 38 kann gemäß den sub I 3 geführten Erörterungen über den Sinn dieses Vorganges des Zerreißens des Tempelvorhangs nichts der-

[1] Vgl. Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 38: »Daß Jesus während seines Lebens unter dem Gesetz stand, Gal 4 4, kann nur die eine Seite seiner (sc. Pauli) Verkündigung gewesen sein«. — Aber wie sonderbar nimmt sich unter dieser Voraussetzung die Tatsache aus, daß Paulus ausgerechnet im Galaterbrief, wo er als der Apostel dessen, der des Gesetzes Ende ist, den Kampf gegen die Rückkehr unter das Gesetz am allerschärfsten führt, statt jene »andere« vielmehr nur diese »eine Seite« seiner Verkündigung über die Stellung des historischen Jesus zum Gesetz als Argument braucht! Wo soll denn Paulus noch triftigeren Grund gehabt haben, jene »andere Seite« seiner Verkündigung über Jesus zur Geltung zu bringen, als im Galaterbrief! Und wo hätte er, wenn es auf eine rationale Begründung ankommt, weniger Grund gehabt, von Jesus als dem γενόμενος ὑπὸ νόμον zu reden, als in dieser Kampfschrift!

artiges herausgelesen werden[1]. Der zweite Vergleichspunkt zwischen Markus und Paulus betrifft die Stellung Jesu zum Gesetz während seines Erdenlebens. Während nun Paulus hier Jesus vollständig unter das Gesetz gestellt sieht[2], geradezu den nämlichen Ausdruck (ὑπὸ νόμον) auf den historischen Jesus anwendet, mit dem er sonst die Verknechtung der Juden unter das Gesetz bezeichnet[3], und ihn also hierin einfach mit den anderen Juden auf die nämliche Linie herabdrückt[4], zeichnet Markus ein Bild, dem zufolge Jesus als der Messias für seine Person über dem Gesetz steht und auch die ἐξουσία hat, es zu Handen seiner Jünger in ganz neuer Weise zu interpretieren.

Das sind nun freilich recht eigenartige Ergebnisse, die wieder schlecht zur These des Paulinismus des Markus stimmen. Höchstens käme als Möglichkeit in Betracht die Erklärung, Markus habe die paulinische Anschauung von der Erledigung des Gesetzes durch den Christus rationalisiert: Was Paulus irrational als Wirkung des Kreuzestodes auffaßt, stellt Markus als Erfolg einer geistesmächtigen Lehrwirksamkeit des Messias dar. Das scheint eine einleuchtende Auffassung des Verhältnisses zwischen Markus und Paulus zu sein. Aber bei näherem Zusehen wird sie doch wieder fraglich. Es ist nicht einzusehen, wie ein christlicher Schriftsteller des ersten Jahrhunderts die Neigung verspürt haben könnte, paulinische Theologie über den Kreuzestod zu rationalisieren. Für derlei Tendenzen hatte zur Zeit des Markus wirklich die Stunde noch nicht geschlagen. Außerdem aber, und das ist's nun, was für unsern Zusammenhang in Betracht kommt, beweist diese Auffassung nicht, was sie sollte beweisen können. Vorausgesetzt, Markus habe eine solche Rückwärtsprojizierung jenes paulinischen Satzes in die messianische Wirksamkeit des geschichtlichen Jesus vorgenommen, so setzte er sich ja gerade damit in Widerspruch

---

[1] So Feine, Jesus Christus und Paulus S. 140: 15_{38} »symbolisiert den Gedanken des Endes der jüdischen Religion«.

[2] Sieffert, Komm. zu Gal 4_4 S. 243: »passive Unterstellung unter das Gesetz«.

[3] Daß und in welchem Sinne das ὑπὸ νόμου εἶναι des historischen Christus für Paulus zur μορφὴ δούλου des Christus κατὰ σάρκα gehört, wurde bereits ausgeführt.

[4] Nach Nösgen a. a. O. S. 59 will Paulus mit dem Ausdruck διάκονος περιτομῆς Rm 15_8 feststellen, daß der Christus κατὰ σάρκα auch beschnitten worden sei. Diese Deutung ist freilich nicht sicher; vgl. H. Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 77 ad 15_8: die messianische Amtstätigkeit lediglich innerhalb Israels«, — ähnlich Feine, a. a. O. S. 245 — was aber noch viel unsicherer ist, da man sich schlechterdings kein Bild davon machen kann, was Paulus darunter hätte verstehen können.

zu der paulinischen Vorstellung von Gal 4_4. Endlich aber wäre, was Markus rückwärts projiziert und, statt es als Wirkung des Messiastodes aufzufassen, durch eine entsprechende Zeichnung der Lehrwirksamkeit des Messias illustriert hätte, in Wahrheit gar nicht das paulinische Prinzip gewesen, daß Christus des Gesetzes Ende sei, so daß von Paulinismus des Markus also trotz jener ansprechenden Hypothese immer noch nicht die Rede sein könnte. Denn als Quintessenz der bei Markus konstatierten Auffassung, wonach Jesus als der Messias für seine Person über das Gesetz erhaben ist und ὡς ἐξουσίαν ἔχων den Menschen zeigt, was als Gebot Gottes zu gelten habe, und wie es zu interpretieren sei, läßt sich der paulinische Satz »Christus ist des Gesetzes Ende« niemals hinstellen.

Von welch fundamentaler Bedeutung die in diesem Abschnitt zutage getretene Differenz zwischen Markus und Paulus ist, wird sich in allem Folgenden zeigen.

D. Soteriologische Bedeutung.

Hier ist von entscheidender Bedeutung die Perikope Mc 10_{17-23}. Danach »erklärt Jesus die Erfüllung der 10 Gebote für genügend, um das ewige Leben zu ererben«[1]. In der gut jüdischen Fragestellung: »Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?« erkennt Jesus nichts Verkehrtes, gibt daher auch nicht eine Antwort, die den Frager etwa aus seiner bisherigen Denkweise über den »Weg zum Heil« heraus zu einer neuen Grundanschauung führen könnte. Im Gegenteil, verrät die Frage des Mannes, daß er selbst die Erwartung hegt, in dieser Beziehung etwas Neues zu hören, so verweist ihn nun gerade Jesus in seiner Antwort einfach auf das zurück, was er als Jude bisher auch schon wissen konnte und mußte: τὰς ἐντολὰς οἶδας[2]. Und mit der folgenden Aufzählung wird der Frager auf die Thora, speziell ihr Hauptstück, den Dekalog, gewiesen[3]. Ob dies »pädagogisch-vorläufig

[1] Wellhausen, Markus S. 80.

[2] Bei Wohlenberg, Komm. S. 274 irrigerweise als Frage gefaßt. — Die Ausdrucksweise entspricht der Art der Rabbinen, die die Menschen klassifizieren in solche, die bezüglich der Thora דעת, Erkenntnis, besitzen, und die andern, denen sie abgeht, vgl. F. Weber, Jüdische Theologie S. 24.

[3] In der Reihenfolge der Gebote sei Markus nach Volkmar, Marcus S. 490 von Rm 13_9 abhängig, ja er sei von dieser Stelle »völlig beherrscht«. Allein das ist doch eben einer der Punkte, an denen die Feststellung der Abhängigkeit des einen

oder in vollem Ernst«[1] geschehe, ist jedenfalls im Sinne des Markus eine sehr unvorhergesehene Fragestellung. Eine unbefangene Auslegung wird zugeben müssen, daß Jesus die gestellte Frage beantwortet einfach im Sinne des Satzes: »Die Thora bringt den Menschen zu dem Leben der zukünftigen Welt«[2]. Schulmäßige Analysen dieser These der Art wie: daß »aus dem Gesetz« die »Gerechtigkeit« komme, die Gott im »Gericht« »anrechnet« als Qualifikation zum Eintritt ins »ewige Leben«, finden sich freilich bei Markus nirgends. Das hat aber bloß darin seinen Grund, daß, was sie besagen wollen, für ihn eine unbestrittene Selbstverständlichkeit ist. Das ist mit Sicherheit auch daraus zu schließen, daß sich der Stelle 10_{17-23} nicht ein einziges Wort bei Markus gegenüberstellen läßt, das als Polemik gegen die »Werkgerechtigkeit« verstanden werden könnte. Am allerwenigsten kann jedenfalls 10_{18} selbst einen solchen Sinn haben[3], da das Prädikat »gut« hier so absolut gefaßt ist, daß es nicht einmal auf den Messias selbst, sondern nur auf Gott allein angewendet werden darf[4]. Endlich verdient in diesem Zusammenhang auch das Wort Jesu 3_{35} Beachtung, wonach er sich mit denen am nächsten verwandt fühlt, die den Willen Gottes tun.

Ein ganz besonderes Gewicht kommt aber der Tatsache zu, daß die Heilsbedeutung des Kreuzestodes, wie Markus sie faßt, nicht in Gegensatz tritt zu der Grundanschauung über die Heilsbedeutung des Gesetzes 10_{17-23}. Vielmehr ergänzt eine Position aufs schönste die andere: Liegt der Heilswert des Gesetzes darin, daß man durch seine Befolgung Erbe des ewigen Lebens werden kann, so der Heilswert des Kreuzestodes im Loskauf von der Schuld, die man sich durch Verfehlung gegen das Gesetz auflädet, mit der bedeutsamen Einschränkung freilich, daß dies nur ὑπὲρ πολλῶν gilt, nicht ὑπὲρ πάντων.

So gewiß man aber mit all diesen Feststellungen die Meinung des Markus richtig interpretiert, so sicher steht das alles in schroffem Gegensatz zu einer Anschauung, die für Paulus charakteristisch ist, und der er selbst die größte Bedeutung beilegte,

---

vom andern unsicher bleiben muß, was sich darin erweist, daß an diesem Punkt auch Paulus als der Abhängige erklärt werden kann, so Steck, Galaterbrief S. 165.

[1] E. Klostermann, Handb. II S. 84. [2] Sifre 40a bei Weber, a. a. O. S. 24.

[3] Gegen Feine, Jesus Christus und Paulus S. 134.

[4] Vgl. auch das καλὸν ἔργον 14_6, hierzu Feine, a. a. O. S. 143: »so unpaulinisch wie möglich«.

nämlich eben wieder zu dem Satz, daß Christus des Gesetzes Ende sei. Hier alle die Stellen zusammenzutragen, in denen Paulus die abrogatio des Gesetzes bezeugt, ist ein unnötiges Unternehmen. Es genüge die Feststellung, daß Markus auf die Seite derer zu stehen kommt, deren Bekämpfung der ganze Galaterbrief gewidmet ist. Wichtig ist jedoch, einige hierher gehörende Anschauungen des Apostels ins Licht zu rücken, in denen sich der Gegensatz zwischen ihm und Markus in besonders klarer Weise dokumentiert:

1) Weit entfernt davon, daß »Gerechtigkeit durch das Gesetz« komme (Gal 2_{21}), ist Christus vielmehr eben gerade zu dem Zweck, »für die Gläubigen Gerechtigkeit« zu beschaffen, des Gesetzes Ende geworden (Rm 10_4).

2) Käme Gerechtigkeit durch das Gesetz, so wäre Christus umsonst gestorben (Gal 2_{21}). Daher kann dem, der sich beschneiden läßt, Christus nichts nützen (Gal 5_2; vgl. auch Gal 5_4). Für Paulus tritt also eine positive soteriologische Wertung des Gesetzes in Widerspruch zu der Heilsbedeutung des Kreuzestodes, was eben bei Markus nicht zutrifft.

3) »Wenn ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte lebendig machen, dann käme wirklich die Gerechtigkeit aus dem Gesetz« (Gal 3_{21}). Das ist nicht weniger als die Umkehrung der Mc 10_{17-23} implicite vertretenen Überzeugung, wonach das Gesetz zum »Leben« führt, weil es (durch seine Befolgung) Gerechtigkeit schafft.

4) Geradezu mit einem völligen Gegensatz hat man es hier zu tun, insofern hinter der Aussage von Gal 3_{21} die Überzeugung von Rm 7_{10} und II Cor 3_6 steht, wonach das Gebot nicht — wie Markus glaubt — zum Leben führt, sondern im Gegenteil Tod wirkt.

5) Einen Heilszweck hatte freilich nach Paulus das Gesetz auch, nur nicht einen positiven, sondern einen rein negativen: »das Gesetz kam nebenherein, damit sich die Übertretung mehre« (Rm 5_{20}). »Wozu das Gesetz? Der Übertretung wegen ist es hinzugefügt worden« (Gal 3_{19}). Dieses Negative wird nicht gemildert durch den Vergleich von Gal 3_{24}: »So ist das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christus hin geworden«, sondern nur wieder bestätigt, was sogleich klar wird durch Rückerinnerung an den 3_{10} vorangehenden Ausspruch, daß ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, unter einem Fluche stehen.

Ein letzter Prüfstein für die Richtigkeit der hier gewonnenen Einsicht in das gegensätzliche Verhältnis zwischen Markus und Paulus ist auch die Beziehung zwischen dem Gesetz und den Verheißungen. Hier stellt Paulus — im Grunde kehrt darin, wie der Schlüssel II Cor 1 20 zeigt, nur die andere Alternative Gesetz — Christus in anderer Form wieder — ein Entweder — Oder auf: »Denn wenn auf Grund des Gesetzes das Erbe (kommt, so kommt es) nicht mehr auf Grund der Verheißung« (Gal 3 18), was Rm 4 14 wiederholt wird: »Wenn nämlich die Gesetzesleute die Erben sind, dann ist der Glaube seines Inhalts beraubt und die Verheißung ihrer Verwirklichung«. Der Gegensatz besteht freilich im Grunde genommen bloß in hypothesi, aber nur deshalb, weil, objektiv betrachtet, das Gesetz mit den Verheißungen gar nicht konkurrieren kann (Gal 3 21). Bei Markus nun besteht dieser Gegensatz zwischen Gesetz und Verheißungen auch in hypothesi nicht, weil neben den Geboten überhaupt nirgends eine Verheißung in Sicht kommt. Das Wort ἐπαγγελία kommt bei Markus gar nicht vor! Der Christ Markus weiß von keinen Aussagen des AT, denen, weil ihrem Charakter nach nicht Gesetz und nicht Gebot, ein höherer Wert und eine höhere Gültigkeit zukäme als eben dem Gebot! Wenn noch ein weiteres sicheres Merkmal dafür nötig wäre, daß Markus in seinen Anschauungen über das Gesetz nicht nur nicht paulinisch beeinflußt ist, sondern ganz unpaulinisch denkt, so hat man es in dieser Tatsache. Analoges ließe sich feststellen über das Verhältnis des Markus zu der entsprechenden dritten paulinischen Alternative Gesetz — Gnade (Rm 6 14 15 11 6 Gal 5 4). Auch von Gnade ist bei Markus nirgends die Rede. Ebensowenig findet sich bei ihm der Gegensatz Glaubensgerechtigkeit — Gesetzesgerechtigkeit.

Das bisher Ausgeführte bleibt vollständig bestehen neben dem Verweis Volkmars[1] auf I Cor 7 19, als Parallele zu Mc 10 17 ff. Zweifellos postuliert Paulus an dieser Stelle wieder das »Halten der Gebote Gottes«. Und er tut dies nicht nur hier, vgl. auch Rm 2 13 3 31. Allein es ist ganz verkehrt, hierin eine Übereinstimmung mit der Anschauung von Mc 10 17 ff. konstatieren zu wollen. Denn das Halten der Gebote Gottes verlangt Paulus nur als den »Wandel« ἐν καινότητι ζωῆς (Rm 6 4), genauer bestimmt noch Rm 7 6 als das δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος, vgl. auch

[1] Marcus S. 488.

Rm 6 4. Daß das etwas wesentlich anderes ist als das Halten der Gesetzesgebote Mc 10 17 ff., ergibt sich mit voller Deutlichkeit gerade aus Rm 7 6, indem hier Paulus ausdrücklich sagt, daß diesem δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος geradezu ein καταργηθῆναι ἀπὸ τοῦ νόμου vorangehen muß, ein ἀποθανεῖν ἐν ᾧ κατειχόμεθα. Wie klar spricht das auch Rm 7 4 aus: »Demnach, meine Brüder, seid auch ihr dem Gesetz gestorben durch den Leib Christi, so daß ihr (nunmehr) einem andern, dem von den Toten Auferweckten, zu eigen geworden seid, damit wir Gott Frucht tragen«. Das hier erscheinende καρποφορεῖν ist wiederum nur ein anderer Ausdruck für das Wandeln in der Neuheit des Geistes oder des Lebens. Und die Früchte, die das neue Leben des Christen trägt, werden aufgezählt Gal 5 22. Zum Überfluß wird auch in diesem Brief ausdrücklich betont, daß das neue Sein des Christen »im Geist« mit dem »Frucht tragen« etwas ganz anderes sei als Gesetzeserfüllung im landläufigen Sinne: »Wenn ihr aber durch den Geist getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz« (Gal 5 18). Der Geist ist das neue Prinzip, das in den Gläubigen Gerechtigkeit schafft. An das alles ist ja doch zu denken, wenn Paulus Rm 3 21, eben nachdem er konstatiert hat, »daß aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerecht wird vor ihm«, nun ausbricht in den Jubelruf: »Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden!« Diese fundamentale Voraussetzung für das von Paulus geforderte Halten der Gebote Gottes (I Cor 7 19), die Aneignung des Pneuma als eines neuen Lebensprinzips, müßte man bei Markus zuerst gewaltsam irgendwo hineininterpretieren, um nachher Mc 10 17 ff. zu I Cor 7 19 in Parallele setzen zu können! Und das geht freilich nicht an, vgl. die nähere Begründung im 5. Kapitel.

E. Erfüllbarkeit.

Bei Markus tritt auch hier wieder der Abschnitt 10 17 ff. in den Vordergrund. Zunächst duldet angesichts der hochwichtigen Frage, die Jesus 10 17 keineswegs in versucherischer Absicht, sondern in vollem Ernst gestellt wird, der Verweis auf das Halten der Gebote keine andere Beurteilung als die, daß er nicht weniger ernst gemeint sei als die Frage, die damit beantwortet werden soll. Dann sind aber die Gebote als erfüllbar vorausgesetzt[1]. Darüber hinaus aber wird der Bescheid des Fragers: »Das alles habe ich

[1] So auch P. Feine, J. Christus u. Paulus S. 143.

gehalten seit meiner Kindheit« nicht im geringsten von Jesus in Zweifel gezogen oder als Anmaßung gekennzeichnet. Im Gegenteil, wenn berichtet wird: »Jesus aber sah ihn an und gewann ihn lieb« (10 21), so ergibt sich aus dem Text selbst als Ursache dieses nun erwachenden Wohlgefallens Jesu an dem Frager wirklich nichts anderes als eben dessen Erwiderung, er habe alles gehalten von seiner Kindheit an. Jesus nimmt also diese Antwort ernst. Das geht ja zudem auch daraus hervor, daß er nun, nachdem er vorher das Halten der Gebote als ausreichend hingestellt hatte, auf das aus dieser Erwiderung sprechende Verlangen nach sittlicher Mehrleistung und Höchstleistung eingeht und demgemäß eine solche nennt: »Eines fehlt dir: Geh, verkaufe, was du hast und gib es den Armen . . .« [1].

Bezeichnend ist ferner, daß auch 12 28–34 bei der Definierung des höchsten Gebotes nicht die geringste Andeutung über seine Unerfüllbarkeit gemacht wird. Und ganz im Einklang damit steht, daß Jesus bei den besonderen ethischen Anforderungen, die er über die Gesetzesgebote hinaus an die Jünger stellt (und diese gehen ja bis zum Äußersten, bis zur Forderung der Hingabe des Lebens!) ohne weiteres die Erfüllbarkeit voraussetzt (Mc 10 38 ff.). Von einer Umwandlung ihres Wesens, die zuvor nötig wäre, ist nicht die Rede.

Erst recht eigentümlich ist aber, was Markus 10 2–12 ausführt. Hiernach bietet die Thora in der Normierung des ehelichen Verhältnisses eine Erleichterung des ursprünglichen mit der Schöpfungsordnung aufgestellten Gottesgebots. Und diese Erleichterung wurde vorgenommen πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν (10 5). Gerade im Interesse der Erfüllbarkeit wurden also dem mosaischen Gesetz gewisse Bestimmungen einverleibt, die eine

---

[1] So H. Holtzmann, Synoptiker S. 158, Joh. Weiß, Schriften I S. 170. — Wenn Wohlenberg, Komm. S. 275, gegen diese Auslegung damit argumentiert: »Es widerspräche grundlegenden Sätzen der Predigt Jesu, wenn diejenigen Recht hätten, welche dafür halten, Jesus habe innerlichst dem Jüngling zugestimmt, und habe ihn angeschaut und liebgewonnen, eben weil er es schon so weit in der Erfüllung der Gottesgebote gebracht habe und sich doch von flammendem Eifer entbrannt zeige, noch ein Mehreres zu leisten«, so bleibt dieser Exeget die Antwort schuldig auf die Frage, welches denn bei Markus — denn um diesen handelt es sich ja doch hier — diese »grundlegenden Sätze der Predigt Jesu« seien. Wenn Wohlenberg sich weiterhin in seiner Polemik auf 10 23 24 f. 26 beruft (»Wie schwer ist es. in das R. G. einzugehen«!), so übersieht er, daß dies nicht eine Antwort auf das ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ist, sondern eine Überlegung, die sich aus 10 27 ergibt.

Milderung der ursprünglichen, strengeren göttlichen Anordnung bedeuten!

Diesen Feststellungen zufolge ist es also ganz zweifellos, daß Markus das Gesetz durchaus für erfüllbar beurteilt. Und er kann ja doch gar keine andere Auffassung als diese vertreten. Stellt er Jesus als den dar, der das Gesetz in einer neuen Weise interpretiert, und sieht er in der rechten Gesetzeserfüllung die Vorbedingung zur Erlangung des ewigen Lebens, so kann er nicht hintendrein es als unerfüllbar erklären.

Ebenso klar liegt aber in der Konsequenz der paulinischen Anschauungen nur die These von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, die der Apostel ja auch in voller Schroffheit aufstellt. Dabei wirkt, wenn man von den eben dargestellten Auffassungen des Markus herkommt, ganz unerhört besonders die Theorie, mit der er — abgesehen von andern Argumentationen, die der Anthropologie angehören — diesen Satz von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes begründet. Die Theorie nämlich, wonach das Gesetz geradezu die Sünde im Menschen erst aufweckt: »Wo nämlich kein Gesetz ist, da ist die Sünde tot: ich aber war lebendig einst, als kein Gesetz da war. Da aber kam das Gebot, die Sünde lebte auf, und ich starb« (Rm $7_{8\,f.}$), eine Betrachtungsweise, die dann auch folgerichtig in die schon erwähnten Aussagen ausmündet, das Gesetz sei neben hereingekommen, damit die Übertretung sich mehre (Rm 5_{20}), es sei hinzugefügt worden der Übertretungen wegen (Gal 3_{19}), und so komme denn durch das Gesetz nur Erkenntnis der Sünde (Rm 3_{20}).

Wir schließen ab. Nach all dem in diesem Abschnitt Ausgeführten mag man ermessen, was es mit der Behauptung Holstens auf sich hat: »Markus hat aus der Bergpredigt des Matthäus außer dem schriftstellerischen Schluß des Matthäus einzelne Worte Jesu allgemein sittlichen Gehalts, wenn auch zum Teil in etwas anderer Form und in anderem Sinne, aufgenommen ... Alles andere hat Markus ausgeschieden und durch 1_{21-28} ersetzt, weil dem Pauliner der Grundgedanke der Bergpredigt des Matthäus, die positive Stellung Jesu zum mosaischen Gesetz und das Heilsprinzip einer subjektiven Menschengerechtigkeit der Tat, mit der negativen Stellung des paulinischen Christus zum mosaischen Gesetz und dem paulinischen Heilsprinzip einer objektiven Gottesgerechtigkeit des Glaubens in aufhebendem Widerspruche steht« [1]. Nach der nunmehr

[1] Synoptische Evv. S. 13.

durchgeführten Vergleichung stehen die Dinge gerade umgekehrt: in den Anschauungen über das Gesetz steht Markus im Gegensatz wohl kaum zu Matthäus, sicher aber zu Paulus[1]!

3. Das Evangelium.

Der Begriff »Evangelium« taucht bei Markus 7mal auf, während Matthäus, wo er nicht von Markus abhängig ist, wie in 24_{14} und 26_{13}, das Wort nur 2mal braucht: 4_{23} und 9_{35}, und hier dann beidemal determiniert durch den Genitiv τῆς βασιλείας. Bei Lukas dagegen fehlt das Wort ganz. Markus stünde also hier in bemerkenswerter Weise an der Spitze. Allein die Sache bekommt doch wieder ein anderes Gesicht, wenn man auch dem Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι nachgeht[2]. Bei Markus kommt dies Verb nicht vor. Matthäus hat es einmal in passivischer Bedeutung, ebenso Lukas, wozu aber bei diesem ein ziemlich häufiger Gebrauch der medialen Form tritt. Wenn Lukas κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν schreibt (Lc 8_1), so ist dies nur die entsprechende Wendung für κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας bei Matthäus (4_{23} 9_{35}). Daneben braucht Lukas mediales εὐαγγελίζεσθαι auch ohne Objekt, was dann wenigstens 9_6 und 20_1 nichts anderes heißt als »das Evangelium verkündigen«.

Die Frage, was Markus unter »Evangelium« verstehe, ist nicht eindeutig zu beantworten. Wenn 13_{10} und 14_9 von dem Evangelium die Rede ist, das nach Jesu Tod und Auferstehung von den Aposteln der Welt verkündigt werden soll, so ist mit diesem Evangelium »nicht die Lehre Jesu oder die Verheißung Jesu, sondern die Botschaft von Jesus Christus« gemeint[3]. Jesus »ist das Objekt, und das Evangelium handelt über ihn als den Christus«[4]. Es bestand in dem Erweis, daß und inwiefern Jesus der Christus sei, und was dies für die nächste Zukunft der Welt und des Einzelnen zu bedeuten habe. Die Verkündigung des Evangeliums ist daher, wie ja aus den neutestamentlichen Schriften zur Genüge hervorgeht, ursprünglich nicht einfach identisch gewesen mit der Berichterstattung über Worte und Taten des irdischen Jesus. Die Geschichtserzählung über das Leben Jesu

[1] Auch B. Weiß, Einleitung S. 505, konstatiert mit Verweis auf 10_{17} ff. 2_{27} 12_{38} f. wenigstens so viel: Markus könne »offenbar nicht eine tendenziöse Stellung in der Gesetzesfrage eingenommen haben«.

[2] Dies unterläßt W. Soltau in seiner Untersuchung dieser Sache, Unsere Evv. S. 27.

[3] Wellhausen, Einleitung S. 99. [4] Wellhausen, ebenda.

trat aber mit der Zeit als ein Zweites zur Verkündigung des Evangeliums hinzu, wie Mc 14 9 erkennen läßt: »Überall, wo das Evangelium verkündigt wird in der ganzen Welt, da soll auch, was sie getan hat, gesagt werden zu ihrem Gedächtnis«. »So schloß sich also an das eigentliche Evangelium ein historisches an« [1]. Danach ist denn auch die Überschrift des Markusevangeliums zu verstehen. Ἰησοῦ Χριστοῦ ist 1 1 als Gen. obj. aufzufassen, nicht als Gen. subj.[2]: das Evangelium handelt davon, daß Jesus der Christus sei. Die Überschrift will aber zugleich besagen, daß der ganze Inhalt der hiermit beginnenden historischen Berichterstattung als »Evangelium« zu betrachten sei, eben weil man zur Zeit des Markus der Auffassung ist, auch aus dem irdischen Leben Jesu lasse sich seine Messianität erweisen.

Anders steht die Sache nun, wenn Markus 1 14 f. von einem Evangelium redet, mit dessen Verkündigung Jesus selber aufgetreten sei. Diese Verse werden in der Exegese verschieden beurteilt. Wellhausen[3] ist der Meinung, das Evangelium habe hier die gleiche Bedeutung wie sonst, d. h. Markus verstehe auch hier darunter einfach die Botschaft, daß Jesus der Christus sei. Es lohnt sich, die Gründe näher anzusehen, mit denen er diese Auffassung rechtfertigt. Zunächst könne der Ausdruck »das Evangelium« nicht von vornherein als den Juden wohlbekannt vorausgesetzt werden. Sodann bedeute die Wendung: »Bekehrt euch und glaubt an das Evangelium!« sonst überall: Bekehrt euch zum christlichen Glauben! was die Juden in der vorausgesetzten historischen Situation ebenfalls nicht verstehen konnten. Andererseits hätten sie die besondere Aufforderung, an die Nähe des Reichs zu glauben, gar nicht nötig gehabt. Endlich könne die Botschaft, das Reich habe sich genaht, gar nicht eine frohe, ein Evangelium, genannt werden. Die Ankündigung habe mit der Bußmahnung, gerade wie bei dem Täufer Johannes, eher einen drohenden Ton. In der Sache selbst haben diese Argumente offenbar durchaus recht, vielleicht mit Ausnahme der Behauptung, die Juden zur Zeit Jesu hätten die Aufforderung zum Glauben an den nahen Anbruch des Reichs nicht nötig gehabt. Hierüber läßt sich doch wahrscheinlich nichts Sicheres feststellen. Davon abgesehen aber beweisen diese Argumente gar nicht das, was Wellhausen beweisen will. Nur das eine machen sie höchst frag-

[1] Wellhausen, ebenda S. 148. [2] So noch Wohlenberg, Komm S. 36.
[3] Einleitung S. 100, so auch Holsten Synoptische Evv. S. 8.

lich, daß Jesus selber in seiner Ankündigung des nahen Reichsanbruches das Wort Evangelium gebraucht haben soll. In der Tat drängt sich ein Fragezeichen an diesem Punkt geradezu auf[1]. Dagegen ist doch offensichtlicht klar, daß die genannten Argumente niemals den Beweis dafür erbringen können, es sei Markus unmöglich gewesen, Jesus den Ausdruck Evangelium in dem Sinne in den Mund zu legen, daß damit einfach die von ihm verkündigte Botschaft von der Nähe des Reichs zusammengefaßt wird, ohne jede Beziehung auf seine messianische Würde. Die nachfolgende Darstellung des Markus ist vielmehr derart, daß sie geradezu verbietet, den Sinn von »Evangelium« 1 14 f. so zu definieren, wie Wellhausen dies tut. Er erzählt ja nachher, wie Jesus immerfort geflissentlich seine Würde als ein Geheimnis habe wahren wollen! Da kann er doch unmöglich 1 14 f. in dem Sinne geschrieben haben, als sei Jesus gleich zu Anfang von Ort zu Ort gezogen mit der Verkündigung, er sei der Christus!

Man hat also alle Ursache, bei der Definition von εὐαγγέλιον 1 14 f. einfach darauf sich zu beschränken, was der Zusammenhang des Textes selbst unzweideutig nahelegt. Und danach bedeutet also εὐαγγέλιον hier lediglich »die Botschaft vom Reich«. Diese Auffassung hat denn auch nicht einmal Volkmar zu beanstanden für nötig befunden[2].

Zu dem terminus εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ 1 14 ist speziell noch nachzutragen, daß die Lesart hier nicht sicher ist. Die Form εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ[3] wird von der neueren Textkritik verworfen, weil τῆς βασιλείας aus Mt 4 23 9 35 nachgetragen sei. Diese Möglichkeit ist anzuerkennen. Allein sicher ist die Entscheidung nicht. »Evangelium Gottes« sagt Markus sonst nie. Es läßt sich im Grunde mit ebenso gutem Recht sagen, die Lesart der Zeugen AD usf. sei die Vorlage des Matthäus gewesen und τῆς βασιλείας bei ℵ BL usf. einfach ausgefallen. Könnte somit diese Textform als die ursprüngliche gelten, so wäre damit eine weitere Stütze für die hier vertretene Deutung des »Evangeliums« von 1 14 f. gegeben. Bei der Unsicherheit der Sache sei jedoch darauf kein Gewicht gelegt.

---

[1] Selbst Schlatter, Der Glaube im NT S. 554 anerkennt dies.

[2] Marcus S. 4 ff.: »Die Erlösungsbotschaft vom genaheten Gottesreich«. Auch Wernle, Synoptische Frage S. 199 bleibt bei dieser Interpretation.

[3] So AD ΓΔ 118. 131. 13. 124. 346; a f ff^1 g^1 g^2 vulg pesch got gegen ℵ BL 1, 209. 28. 33. 69; b c ff^2 t syrsin phil cop arm.

Unsicher ist die Entscheidung in der Stelle 8_{35}. Der erste Eindruck geht dahin, es sei einfach die Botschaft von Jesus als dem Christus gemeint. Hat man es mit einem Bearbeiterzusatz zu tun[1] —, die Seitenreferenten Mt 16_{25} Lc 9_{24} lassen καὶ τοῦ εὐαγγελίου weg — so ist diese Deutung sicher. Hat vielmehr Markus selbst die Worte beigefügt[2], dann bleibt sie fraglich. Denn die Rede $8_{34\,ff.}$ ist nicht an die Jünger allein gerichtet, sondern 8_{34} wird ausdrücklich auch der ὄχλος als Zuhörerschaft herbeigerufen, der doch von der Tatsache, daß Jesus der Christus ist, weder etwas weiß, noch etwas wissen soll. Dem Zusammenhang zufolge müßte also εὐαγγέλιον zu verstehen sein wie $1_{14\,f.}$ Dies vollends erst recht, wenn die »Menge« von 8_{34} ihr Dasein bloß der schriftstellerischen Manier des Markus zu verdanken hätte in der Weise, wie dies Wrede dargelegt hat: »Wir haben hier ein Korrelat zu der Erscheinung, daß Jesus sich mit den Jüngern vom Volke absondert und dann eine Belehrung mysteriösen Charakters gibt. Die Szene, die das Petrusbekenntnis und die Leidensweissagung enthält, ist als eine Geheimszene gedacht. Nun wird der Vorhang, wie er sonst durch die Isolierung niedergelassen wird, wieder aufgezogen, indem die Öffentlichkeit wiederhergestellt wird«[3]. Hat man sich die Erwähnung der »Menge« so zurechtzulegen — was wir hier nicht entscheiden — dann läßt sich mit um so größerer Sicherheit entscheiden, daß Markus εὐαγγέλιον nicht in dem Sinne verstanden wissen will, daß damit das Geheimnis der Messianität in die ganze Rede hereinragt.

10_{29} hindert nichts, den Ausdruck — wieder fehlt ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου bei den Seitenreferenten Mt 19_{29} Lc 18_{29} — wie 13_{10} und 14_{9} zu deuten.

Wir konstatieren nunmehr, daß der Sinn von »Evangelium« bei Markus schwankt. Auf die Sache gesehen, läßt sich doch wohl sagen, daß das »Evangelium vom Reich« die Hauptrolle spielt, was sogleich ersichtlich wird, sobald man auch die Stellen in Betracht zieht, wo Markus den terminus ὁ λόγος »im Sinne des Evangeliums«[4] verwendet. In diesem Sinne begegnet ὁ λόγος 4_{14-33} 9mal, und zwar ist hier nun immer das »Evangelium vom Reich« gemeint. Wahrscheinlich ist auch 2_{2}: καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον in diesem Sinne zu verstehen. Nur 8_{32} ist ὁ λόγος die

[1] So Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 242. [2] So Wohlenberg, Komm. S. 237.
[3] Messiasgeheimnis S. 138. [4] So Wellhausen, Markus S. 32.

Botschaft von Jesus als dem leidenden und auferstehenden Messias, mit der Jesus vor den Jüngern sein Geheimnis aufdeckt, freilich nicht ohne ihnen zu befehlen, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ, 8_{30}. Daß sich Markus nun im Gebrauch des Ausdrucks »Evangelium« als Pauliner erweise, ist vielfach angenommen worden[1]. Immerhin ist doch auch die Auffassung geäußert worden, es sei eine »Torheit«, »den Glauben an das Evangelium vom Anbruch des Reichs 1_{15} für etwas Paulinisches zu halten«[2]. Die Sache ist also einer näheren Untersuchung wert.

Zunächst kann jedenfalls als zweifellos gelten, daß »Evangelium« ein »Missionsausdruck« der apostolischen Zeit ist. Und sofern mit dem Ausdruck gemeint ist die Botschaft, »die von Jesus als dem Christus handelt«, ist er im Munde Jesu nicht wohl denkbar. Denn gerade nach Markus selbst hat sich Jesus keineswegs vor der Öffentlichkeit als Messias proklamiert. Der Gebrauch des Wortes wird daher auch an den Stellen unhistorisch sein, wo Jesus eine Verkündigung des Evangeliums durch die Jünger für die Zeit nach seinem Tode in Aussicht nimmt (13_{10} 14_{9}). Allein die entscheidende Frage ist die, ob Markus hier einen urchristlichen Missionsausdruck ins Leben Jesu zurücktrage, den erst der Apostel Paulus geprägt hätte. Und gerade an diesem Punkt ist die Beweisführung derer, die die Frage bejahen, mangelhaft. Dies ist besonders deutlich bei Wellhausen[3]. Nachdem er festgestellt hat: Evangelium ist »die Botschaft von Jesus Christus. Er ist das Objekt, und das Evangelium handelt über ihn als den Christus«, fährt er fort: »Diese allein dem Wortlaut entsprechende Bedeutung hat εὐαγγέλιον bei Paulus. Mit Paulus stimmt Markus überein«. Daß Paulus den Begriff so faßt, wie Wellhausen ihn definiert, leidet keinen Zweifel. Aber daß der Begriff in dieser Prägung überhaupt auch erst von ihm stamme, ist damit keineswegs bewiesen. Ja, dies ist vielmehr von vornherein sehr unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß er doch nicht der erste gewesen ist, der mit der Botschaft auftrat, daß der gekreuzigte und auferstandene Jesus der Christus sei. »Der volle Strom

[1] So Holsten, Synopt. Evv. S. 8. W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 427, Pfleiderer, Urchristentum I S. 339, Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 141, H. Holtzmann, Neutest. Theologie I S. 496, Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 137, Urchristentum S. 537, Wellhausen, Einleitung S. 99; P. Feine, Jesus Chr. u. Paulus S. 141 sieht an diesem Punkt bei Markus nicht theologische, sondern nur sprachliche Beeinflussung durch Paulus.

[2] So Wernle, Synopt. Frage S. 199.

[3] Einleitung S. 99.

der neuen universalen Religionsbewegung flutete bereits, als Paulus in die Arbeit eintrat, auch er ist zunächst von diesem Strom getragen«[1]. Und da soll gar der bloße »Missionsausdruck« Evangelium«, verstanden als Botschaft über Jesus als den Christus, erst durch ihn aufgekommen sein!? Das ist doch offenbar eine Täuschung, verursacht durch den Umstand, daß zufälligerweise die paulinischen Briefe, die uns den Gebrauch jenes terminus in seiner besonderen Prägung am häufigsten zeigen, überhaupt die einzigen authentischen Dokumente der ältesten apostolischen Missionstätigkeit sind, die wir besitzen.

Für diese Erwägung, daß Paulus den Ausdruck »Evangelium« in der ihm geläufigen Bedeutung nicht erst selber geprägt, sondern einfach aus dem schon vor ihm »flutenden Strom der neuen, universalen Religionsbewegung« geschöpft haben muß, sprechen sowohl Stellen seiner Briefe wie auch der Apostelgeschichte. Gal 1_{6-9} beklagt Paulus den drohenden Abfall der Galater εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, das mit dem von ihm verkündigten in Widerspruch steht. Die zornige Erregung, die aus diesen Versen spricht, erklärt sich, wenn die Judaisten, um die es sich hier handelt, eben gerade unter der Flagge »Evangelium« bei den Galatern für ihre Anschauungen Propaganda machten. Und dagegen wendet sich die Entrüstung des Paulus 1_6: Was die Judaisten als »anderes Evangelium« verkündigen, verdient den Namen »Evangelium« gar nicht. Das Treiben dieser Leute erschien um so gefährlicher, als sie ihr Evangelium wie Paulus speziell das εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ das Evangelium von Jesus als dem Christus nannten (1_7), und diese Propaganda kann nun Paulus nicht anders beurteilen denn als ein »Verdrehen des (wahren) Evangeliums von Jesus Christus«. Danach ist Paulus selbst ein Zeuge dafür, daß die Formel εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ nicht von ihm geprägt worden, sondern schon in der ältesten Schicht der urchristlichen Gemeinde, eben bei den Judenchristen gebräuchlich war.

Will man auch die Apostelgeschichte zum Beweis dafür heranziehen, so muß dies freilich mit Vorsicht geschehen. Allein es wird doch richtig sein, daß die Apostelgeschichte alte Traditionen enthält, »die nichts Hellenistisch-paulinisches an sich haben«[2].

[1] Bousset, Kyrios Christos S. 93.

[2] Vgl. Joh. Weiß, Urchr. S. 6f.; er zählt insbesondere die Abschnitte Kap. $1-5$ 9_{31} bis 11_8 (9_{1-30}) 12 (15) hierzu, charakterisiert sie näher als petrinische Traditionen und urteilt ausdrücklich, daß es sich um eine schriftlich fixierte Quelle (B) handeln müsse.

Einer solchen alten Traditionsschicht gehört die Angabe 5_{42} an: εὐαγγελιζόμενοι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν (τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν). Und damit ist also das »Evangelium von Jesus Christus« auch von dieser Seite her schon für die ältesten Kreise bezeugt[1].

Diese Feststellungen erweisen mit Sicherheit, daß es unzulässig ist, auf Grund des Gebrauches, den Markus von dem Ausdruck »Evangelium« macht, speziell paulinische Einflüsse konstatieren zu wollen. Ganz besonders geht dies nicht an in den Stellen $1_{14\,15}$. Bei 1_{14} auf Rm 1_1 15_{16} II Cor 11_7 I Thess $2_{2\,8\,9}$ als Parallelen zu εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ zu pochen, ist infolge der schon erwähnten Unsicherheit in der Textüberlieferung von Mc 1_{14} nicht erlaubt. Davon ganz abgesehen, ließe sich eine paulinische Färbung in Mc $1_{14\,15}$ erst behaupten, wenn sich bei Paulus irgendwo εὐαγγέλιον im Sinne der Botschaft vom nahen Anbruch des Gottesreiches aufweisen ließe. Dies ist aber keineswegs der Fall. Das »Evangelium vom Anbruch des Reiches« ist eine Spezialität der Synoptiker. Es ist daher verkehrt, dem Markus die Absicht unterzuschieben, er wolle hier illustrieren, wie Jesus dasselbe Evangelium verkündete wie nachher die Apostel[2]. Denn es handelt sich Mc $1_{14\,15}$ nun einmal eben nicht um den Glauben an Jesus als den Christus, sondern um den Glauben an das baldige Anbrechen des Reiches.

Bahnt sich endlich bei Markus, wie aus 1_1 und 14_9 hervorgeht, auch der Sprachgebrauch an, der in das »Evangelium« die historische Kunde über das irdische Wirken Jesu einbezieht, so sind die Anhaltspunkte für die Annahme, er könnte hierin von Paulus beeinflußt sein, äußerst fraglich. Bereits die altkirchliche Exegese hat zwar in Stellen wie Rm 2_{16} 16_{25} II Cor 8_{18} (dann auch II Tim 2_8) Paulus von einem Evangelium im Sinne einer Evangelienschrift reden lassen und hier geradezu eine Bezugnahme auf das Lukasevangelium vermutet. Diese Hypothese steht aber auf sehr schwachen Füßen[3]. Davon abgesehen, haben wir uns

[1] Gleichfalls unter Berücksichtigung dieser Stelle aus Act vermeidet es auch E. Klostermann, Handb. II S. 4 in seinem Exkurs über Εὐαγγέλιον, lediglich von einer speziell paulinischen Formel zu reden, und beschränkt sich auf die Charakterisierung als »urchristlicher Terminus«.

[2] So nach Holsten, Synopt. Evv. S. 8 auch Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 137.

[3] Auch die Erwägungen, die ihr bei R. Steck, Der Galaterbrief S. 194 ff., zuteil werden, lassen die Sache zuletzt doch als »dunkel und zweifelhaft« auf sich beruhen S. 201.

hier wieder der sattsam bekannten Tatsache zu erinnern, daß Paulus seinen Briefen zufolge gerade die in unsern Evangelien enthaltenen Traditionen über Leben und Wirksamkeit Jesu in so überraschend geringem Maße zu würdigen scheint. So großes Gewicht er auf Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Jesu legt, so wenig ist ihm an der gesamten übrigen Überlieferung gelegen. Selbst ein Forscher wie Joh. Weiß, der sich keineswegs zufrieden gibt und erklärt: »Die Briefe geben nun einmal darin ein falsches Bild«[1], kommt dann doch am Ende nicht darum herum, seinen letzten Eindruck in dem Urteil zu formulieren: »Seine kenotische Christologie, die an Doketismus streift, ist kein geeigneter Boden für die Pflege realistischer Erinnerungsbilder. Wenn Paulus allein, wenn nur sein Christusbild maßgebend gewesen wäre, hätten wir höchstwahrscheinlich nie eine Schrift wie unser ältestes Evangelium erhalten«[2]. Diesen Sätzen kann man gewiß nur beistimmen. Dann ergibt sich aber daraus für den Vergleich, den wir hier zu führen haben, nur die Erkenntnis, daß, wenn Markus Ansätze zeigt, unter den Begriff Evangelium die summa der historischen Traditionen über das Leben Jesu, wie er sie in seiner Schrift zusammenstellt, zu subsumieren, dies auf nichts weniger als auf paulinische Intentionen zurückgeführt werden kann.

Damit sind wir doch wohl auf dem Punkt angelangt, feststellen zu können, daß Markus in der Art und Weise, wie er vom »Evangelium« redet, nicht von Paulus beeinflußt ist.

Irgend etwas wesentlich Neues ergibt sich über die bis jetzt erreichten Resultate hinaus auch nicht, wenn wir zuletzt Markus und Paulus noch an den Stellen miteinander konfrontieren, wo beide »Evangelium« durch ὁ λόγος ersetzen. Paulus hat in der Tat ebenfalls für εὐαγγέλιον mehrfach ὁ λόγος geschrieben[3]. Allein für den Vergleich mit Markus sind einige genauere Feststellungen wichtig:

1. Ὁ λόγος für εὐαγγέλιον begegnet auch in Act, und zwar speziell in den Partien, die nach Joh. Weiß »nichts Hellenistisch-paulinisches an sich haben« (Quelle B): so 4 4 31 10 44 11 1 12 24 15 7 36.

[1] Ältestes Ev. S. 38. [2] Ebenda S. 40.

[3] Vgl. Joh. Weiß, a. a. O. S. 171; »Das Wort« ist terminus der apostolischen Lehrsprache.

2. Das bei Markus nicht weniger als 11mal absolut gebrauchte, formelhafte ὁ λόγος im Sinne von Evangelium erscheint bei Paulus nur 3mal: Gal 6_6 Col 4_3 I Thess 1_6 (Phil 1_{14} setzen einige Zeugen zu τὸν λόγον den Genitiv τοῦ θεοῦ), sonst fügt Paulus immer einen Genitiv bei:

I Cor 1_{18}: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ.
II Cor 2_{17}: καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.
II Cor 5_{19}: τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.
Col 1_{25}: πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.
Col 3_{16}: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ.
I Thess 1_8: ὁ λόγος τοῦ κυρίου.
I Thess 2_{13}: λόγον ἀκοῆς.

3. Während Markus mit ὁ λόγος (= εὐαγγέλιον), ausgenommen 8_{32}, durchweg das Evangelium vom Reich meint, versteht Paulus umgekehrt ohne Ausnahme darunter immer das Evangelium von Jesus als dem Christus.

4. Viel mehr als Markus gebraucht Paulus λόγος in einem Sinne, der mit Evangelium nichts zu tun hat, so im Sinne von Verheißung Rm $9_{6\,9}$, von Gebot Gottes Rm 13_9 Gal 5_{14}, von Schriftwort überhaupt I Cor 15_{54} II Cor 4_2, von Herrnwort I Thess 4_{15}; dann als kaufmännischen terminus technicus Phil $4_{15\,17}$, und endlich in ganz neutralem Sinne als »Rede« oder »Wort« an vielen Stellen, oft mit einem Genitiv: ἀληθείας, σοφίας, γνώσεως, oder auch absolut.

Das sind doch alles Beobachtungen, die wiederum nur die Unabhängigkeit des Markus Paulus gegenüber bestätigen. Insonderheit kann man doch offensichtlich bei der Stelle Mc 8_{38} nicht in der Weise von Paulinismus reden, als hätte Markus dieses Wort nicht schreiben können ohne Kenntnis von Rm 1_{16}[1]. Wohl mit Recht hat Feine hierzu bemerkt: »Wäre Markus von Paulus abhängig, so hätte er nicht die synoptische Wendung τοὺς ἐμοὺς λόγους, sondern das paulinische εὐαγγέλιον erhalten«[2].

4. Der Glaube.

Hier können wir ausgehen von den Untersuchungen, die Schlatter über dieses Thema angestellt hat[3]. Als grundlegenden

[1] In dieser Weise wird auf die Parallele Gewicht gelegt bei Holsten, Synoptische Evv. S. 50, und Pfleiderer, Urchristentum I S. 363.

[2] Jesus Christus und Paulus S. 142 Anmerk.

[3] Der Glaube im NT, Haager Preisschrift 1885, bes. S. 110 ff. 209 ff. 305 ff.

locus classicus zur Bestimmung nicht bloß der Anschauung des Markus, sondern des synoptischen Glaubensbegriffes überhaupt stellt er Mc 11 20–24 voran. Danach bedeutet πίστις für Markus Glauben an Gott. Der Glaube ist das »Verhältnis zu Gott, in dem er alle Güter und Gaben Gottes erbitten kann und empfängt, so daß die ganze königliche Kraft Gottes für ihn wirksam wird«[1]. Der Glaubensbegriff bleibt im wesentlichen derselbe, wenn Jesus zu denen, die von ihm selbst Heilung begehren und empfangen, vom Glauben spricht. Das Heilungsbegehren ist, wie immer es ausgedrückt werden mag, eine Bitte, welche die Kraft Gottes anruft, und es hat darum in ungeteiltem Vertrauen zu geschehen. Ein Neues tritt in diese Verwendung des Glaubensbegriffes dadurch hinein, daß hier die helfende Macht Gottes von Jesus aus wirksam wird . . . der Glaube bezieht sich darum in solchem Falle wesentlich auf ihn. . . Jesus hat von den Bittenden sehr bestimmt auch seiner Person gegenüber eine unbegrenzte Zuversicht gefordert«[2], wie sich aus Mc 9 22–25 ergibt. Mit diesen letzten Sätzen münden die Erwägungen Schlatters in die Untersuchung der Frage ein, in welchem Maße und Sinn bei Markus (resp. bei den Synoptikern überhaupt) von »Glauben an Jesus« gesprochen werden könne. Wo hier die Schwierigkeit liegt, zeigt Schlatter sehr gut, indem er darauf anfmerksam macht, daß Jesus zwar »als Christus vor sein Volk tritt«[3], daß er aber, wie er niemand anspricht: ich bin der Christus! so auch niemand zuruft: glaube an mich![4] Wir sehen uns also hier vor die Entscheidung der Frage gestellt, inwiefern der Glaube an Jesus es bei Markus speziell mit seiner Messianität zu tun hat.

Der zuletzt zitierte Schlattersche Satz weist uns auf die bereits hervorgehobene Tatsache zurück, daß bei Markus das Evangelium von Jesus als dem Christus in auffallender Weise zurücktritt hinter das Evangelium oder das Wort vom Reich. Danach läßt sich von vornherein vermuten, daß auch auf den Glauben an die Messianität Jesu kein besonderes Gewicht gelegt werde. In der Tat fordert Jesus solchen Glauben bei Markus nirgends. Feine hat erklärt: »Erhob Jesus den Anspruch, der Messias zu sein, so folgte daraus die Forderung glaubensvollen Verhaltens

[1] a. a. O. S. 123. [2] a. a. O. S. 134 f. [3] a. a. O. S. 143.

[4] a. a. O. S. 221. Schlatter redet hier, wo er die Synopse mit Joh vergleicht, auch von einer »Bedeckung des messianischen Selbstzeugnisses«, von einem »verborgenen Christus« der Synopse.

zu ihm« [1]. Diese Schlußfolgerung sieht sehr logisch und vernünftig aus, aber desungeachtet schildert Markus einen Jesus, der zwar den Anspruch erhebt, der Messias zu sein, aber keineswegs den Glauben an seine Messianität als eine unerläßliche und selbstverständliche Forderung aufstellt — dies nicht einmal als Bedingung für die Jüngerschaft. In dieser Hinsicht ist der Abschnitt $8_{34\,ff.}$ sehr lehrreich. Hier gibt Jesus der herbeigerufenen Menge Aufschluß über die Anforderungen, die er an seine Nachfolger stellt. Da wird denn auch das Äußerste verlangt: Selbstverleugnung und Nachfolge ins Martyrium. Auch wenn es Lebensgefahr mit sich bringen sollte, so darf sich der Nachfolger inmitten dieses »ehebrecherischen und sündigen Geschlechts« der Worte Jesu nicht schämen, sonst wird sich der Menschensohn am Tag der Parusie seiner auch schämen. Es ist bezeichnend, wie Jesus hier sich selber für die Ohren der Zuhörer deutlich vom Menschensohn unterscheidet:

ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους,
καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν 8_{38}.

Es ist um so bezeichnender, als der ὄχλος, der hier über die Forderungen und Bedingungen der Nachfolge Jesu belehrt wird, gemäß den eben vorangehenden Versen $8_{27\,ff.}$ von Jesu Messianitätsanspruch nichts wissen kann. Erwartet man nun, daß hier darüber ein Wort nachgeholt, und unter den Bedingungen der Nachfolge auch der Glaube an seine messianische Würde genannt werde, so wird eben diese Bedingung, die Glaubensforderung, nicht ausgesprochen, im Gegenteil, damit die Menge auch nicht auf die Vermutung komme, er halte sich für den Messias, redet er in dieser Belehrung über die Erfordernisse zur Nachfolge absichtlich von sich und dem Menschensohn in der Weise, als handle es sich um zwei verschiedene Persönlichkeiten, während er doch selber der Menschensohn sein will. Wer ihm als Jünger nachfolgen will, muß also bis zur Selbstaufopferung an der Seite Jesu sich bereit erweisen, aber daß sein Meister, dem er folgt, der Messias sein will, braucht er gar nicht zu wissen, geschweige denn, daß er daran glauben müßte! Dem entspricht völlig, daß die vier Jünger, die Jesus 1_{16-20} in seine Nachfolge beruft, tatsächlich mit ihm wandern, ohne daß vor $8_{27\,ff.}$ zwischen ihm und ihnen je auch nur mit einem Wort von seiner Messianität die Rede wäre. Es

[1] Jesus Chr. u. Paulus S. 273.

ist daher eine Täuschung, wenn Schlatter schreibt: »Wie der die Jordantaufe über sich nehmende Zöllner dem Täufer glaubt, so glaubt Jesus der Jünger, der seinem Rufe folgte und mit ihm wandert, weil er in ihm den Christus faßt«[1].

Der Markustext zeigt klärlich etwas anderes. Fehlt die Forderung des Glaubens an den Messias in der Belehrung über die Erfordernisse und Bedingungen der Jesusnachfolge $8_{34\,ff.}$, so entspricht dies nur der andern Tatsache, daß diese Forderung ebenfalls fehlt in der Belehrung der Jünger über den Glauben 11_{20-24}. Jesus sagt wohl: ἔχετε πίστιν θεοῦ (11_{22}), wenn aber der vierte Evangelist an diese Aufforderung unmittelbar die andere anschließt: καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε (Joh. 14_1), so weiß Markus von diesem Zusatz nichts. So hat auch die Glaubensmahnung an den Synagogenvorsteher (5_{36}) mit der Messianität Jesu nichts zu tun. Der Mann soll glauben, daß Gott durch Jesus helfen kann und helfen wird. Hätte er die Gewißheit oder auch nur eine Ahnung davon, daß Jesus der Messias ist, so würde ihm dies den Glauben, daß Gott durch Jesus helfen werde, nur stärken können. Aber Jesus macht ihm nicht die geringste Andeutung hierüber. Es steht ihm frei, Jesus einfach für einen wundertätigen Gottesmann und Propheten von der Art eines Elia oder Elisa zu halten, und das mag ihm als Stütze für seinen Glauben genügen. Nicht anders steht es mit der Glaubensforderung $9_{23\,ff.}$, wenn wirklich mit Schlatter auch hier der geforderte Glaube auf Jesus zu beziehen ist[2]. Diese Geschichte ist ja geradezu eine Parallele zu II Reg 4_{18-37}, insofern dort, wie hier der Prophet, der Gottesmann selbst eingreifen muß, um das Wunder zu vollbringen, das dem Prophetenjünger nicht gelingt[3]. In dem hier geschilderten Sinn wird auch der Glaube der »Kleinen« an Jesus (9_{42}) aufzufassen sein, da eine Beziehung auf die Messianität unter der Voraussetzung, die Aussagen $8_{27\,ff.}$ seien ernst zu nehmen, unbegreiflich wäre. Ferner gehört hierher die πίστις von 2_5.

Dem allein entspricht auch, daß, wenn Jesus über die ἀπιστία des Volkes oder der Jünger zu klagen hat, diese nicht verstanden werden kann als Ablehnung seines Anspruches auf die messianische Würde (9_{19} 4_{40}). Besonders deutlich sichtbar ist dies 6_6: Der

[1] a. a. O. S. 148; auch Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 61. 139, glaubt, bei der Berufung der Jünger sei das Wissen um die Messianität und ihre Anerkennung schon vorausgesetzt. [2] a. a. O. S. 135.

[3] Hervorgehoben auch von Greßmann, Schriften des AT II 1 S. 293.

Unglaube gilt nicht dem Messias in Jesus. Denn Jesus selber erklärt sich die Ablehnung von seiten seiner Landsleute mit dem Wort: Ein Prophet bleibt nirgends ungeehrt als in seiner Vaterstadt (6_4). Danach verlangt er von seinem Volk nicht mehr denn die Anerkennung als Prophet. Hat seine Vaterstadt ihm diese verweigert, so hat er sie doch außerhalb derselben in reichem Maße gefunden, wie aus $6_{14\,15}$ 8_{25} klar hervorgeht, so daß gerade die Vaterstadt eine bedauerliche und verwunderliche Ausnahme macht.

Es bleiben zuletzt nur zwei Stellen übrig, an denen der Glaubensbegriff eine Beziehung auf die Messianität zeigt. 13_{21} geht auf die Endzeit, da vor der Parusie des wahren Messias Jesus Pseudochristi auftreten werden. Da ist es folgerichtig, wenn die Jünger, die in Jesus den wahren Messias sehen, für diesen Fall gewarnt werden mit einem μὴ πιστεύετε. Wenn dann endlich 15_{32} die Hohenpriester und Schriftgelehrten zu dem Gekreuzigten kommen mit der Aufforderung: »Der Christus, der König Israels, steige nun hernieder vom Kreuz, damit wir sehen und glauben«, so ist auch dies verständlich, nachdem sich Jesus tatsächlich öffentlich zu seinem Messianitätsanspruch bekannt hat ($14_{61\,f.}$ $15_{2\,f.}$) — wenn auch nicht ohne ausdrücklich darüber befragt zu werden — und eben deswegen gekreuzigt worden ist.

Diese beiden letzten Stellen können jedoch keineswegs den Eindruck abschwächen, daß auf die Forderung des Glaubens an Jesus als den Messias in der von Markus dargestellten Verkündigung Jesu kein sonderliches Gewicht gelegt wird. Es fragt sich, was für Schlüsse wir aus diesem eigenartigen Ergebnis für die Stellung des Markus in dieser Sache zu ziehen haben. Ganz verfehlt wäre es offenbar, dem Markus auf Grund der gemachten Feststellungen zuzutrauen, ihm persönlich sei der Glaube an Jesus als den Christus etwas Nebensächliches gewesen. Etwas Verkehrteres als diese Schlußfolgerung läßt sich an diesem Punkte gar nicht denken. Hierüber braucht man keine Worte zu verlieren. Ein urchristlicher Evangelienschriftsteller, dem der Glaube an Jesu Messianität etwas Nebensächliches ist, ist ein Widerspruch in sich selbst. Schon der Spruch vom »Ärgern« der Kleinen, die da glauben (9_{42}), redet ja deutlich genug. Allein mit einer derartigen Einsicht ist die Sache keineswegs erledigt. Im Gegenteil, je größer man sich die Bedeutung des Glaubens an Jesus als an den Messias für den Autor denkt, desto verwunderlicher

nimmt sich seine Darstellung aus, nach der Jesus selber auf diesen Glauben an ihn so wenig Gewicht gelegt, ja, tatsächlich nie solchen Glauben gefordert hat. Redet das Johannesevangelium hier eine so völlig andere Sprache, so ist gerade das an Markus auffällig, daß nicht schon er in diese Tonart verfällt.

Die wahre Erklärung für die auffallende Darstellung des Markus liegt wohl darin, daß er, so grundsätzlich wichtig ihm auch der Glaube an Jesu Messianität als Credo der Christen sein muß, an diesen Glaubensbegriff keine weitreichenden soteriologischen Spekulationen anknüpft. 11 22 wird der volle, von keinem Zweifel angekränkelte Glaube an Gott als die eine Bedingung der Gebetserhörung, auch der wunderbarsten, dargestellt. Es ist nun überaus bemerkenswert, daß die Bedeutung des Glaubens, auch wo er auf Jesus bezogen erscheint, die nämliche bleibt. Auf Grund des Glaubens, des Zutrauens, das ihm als dem Propheten, durch den Gott wirkt, entgegengebracht wird, werden die Kranken von Jesus geheilt. In dieser Weise hilft, »rettet« der Glaube, wie Jesus 5 34 10 52 den Geheilten zu eröffnen pflegt[1]. Auch das πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (9 23) wird im Zusammenhang mit einer Krankenheilung ausgesprochen. Die negative Kehrseite bietet 6 5 f.: »Und er konnte daselbst nicht eine einzige Tat tun. Nur wenigen Leidenden legte er die Hand auf und heilte sie. Und er wunderte sich wegen ihres Unglaubens«. Es gibt keine einzige Stelle bei Markus, die über die Bedeutung des Glaubens an Jesus in diesem Sinne hinauswiese. Und das ist es, worauf es uns in diesem Zusammenhang ankommen muß. Daß man erst und einzig auf Grund des Glaubens an Jesus des Zutritts zum Reich, der Errettung im Endgericht, der Sündenvergebung, der Rechtfertigung, oder wie man sonst nach Markus das »Heil« in Worte zu fassen habe, teilhaftig würde, wird nirgends gesagt und ist tatsächlich nicht die Meinung des Markus. Das Kerygma vom nahen Anbruch des Reichs bezeichnet Markus freilich als ein Evangelium, dem geglaubt werden soll. Aber für den, der dann dem Reich, wenn es kommt, wirklich angehören will, ist es mit solchem Glauben nicht getan: die μετάνοια muß dazukommen. In Wahrheit stoßen wir hier einfach auf die Konsequenz der positiven soteriologischen Wertung des Gesetzes, wie

[1] Wellhausen, Einltg. S. 17: »Bei Markus bedeutet σώζειν gewöhnlich gesund machen«.

Markus sie vertritt: wo es sich um die Bedingung zur Erlangung der ζωὴ αἰώνιος handelt, eben da erscheint bei Markus nicht die Forderung des Glaubens an den Messias Jesus, sondern da heißt es einfach: »Du kennst die Gebote« (10 19).

Hier muß also in der Tat der Grund für das auffallende Zurücktreten der Forderung des Glaubens an Jesus als den Christus liegen. Erklärt ist insbesondere auch die Tatsache, daß nicht einmal von den Jüngern dieser Glaube gefordert wird, ja, daß statt dessen an sie besondere ethische Forderungen gestellt werden, die an Schärfe und Rücksichtslosigkeit alles, was das Gesetz postuliert, noch weit hinter sich lassen, so die Forderung der Selbstaufopferung, der Hingabe des Lebens im Martyrium, wie auch schon die Preisgabe des irdischen Guts (10 28 ff.).

Wir sind nunmehr in der Lage, die Frage zu untersuchen, ob Markus in seiner Auffassung und Wertung des Glaubens paulinisch beeinflußt sei. Dies wird mehrfach in mehr oder weniger umfassender Weise behauptet[1], aber auch verneint[2].

Vom Glauben an Gott redet Paulus mehrfach. Er bietet I Cor 13 2 auch das Wort vom Berge versetzenden Glauben. Für Volkmar versteht es sich von selbst, daß sich Markus hier an Paulus »anlehnt«[3]. Man kann aber natürlich das Prioritätsverhältnis auch einfach umkehren[4]. Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Markus und Paulus müssen wir also nach weitern Merkmalen suchen. Wir schließen uns hier der Beobachtung Feines an, daß Paulus an dieser Stelle die »verheißenden Worte Jesu (vom Berge versetzenden Glauben) ihrer Geltung entkleiden zu wollen scheint«. Diese bei Paulus sonst ungewohnte Zurückstellung des Glaubens mag nicht zuletzt darin ihren Grund haben, daß dem Apostel speziell an einem solchen Gottesglauben, der aufs Bergeversetzen, auf die δυνάμεις, die »Machttaten« ausgeht, nicht sonderlich viel gelegen ist. Sein Gottesglaube ist auf andere Ziele gerichtet. Wie aus den Erörterungen über den Gottesglauben

[1] v. Holsten, Synopt. Evv. S. 8. 36, Volkmar, Markus S. 322. 345, Pfleiderer, Urchristentum I S. 339, W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 427, H. Holtzmann, Neutest. Theol. I S. 496.

[2] So von Feine, Jesus Chr. und Paulus S. 142, und Wernle, Synopt. Frage S. 200. Dieser lehnt kategorisch ab und zählt die paulinische πίστις geradezu zu jenen paulinischen Hauptbegriffen, die »nicht nur ganz und gar fehlen (bei Markus), sondern auch nicht ergänzt werden dürfen«. [3] Marcus S. 515.

[4] So Steck, Galaterbrief S. 169, Feine, Jesus Chr. und Paulus S. 75, und sogar H. Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 232.

Abrahams (Rm 4 Gal 3) hervorgeht, richtet sich der Gottesglaube des Apostels auf Gottes Verheißungen und ihre Erfüllung. Es ist ein Vorrecht der Juden, daß ihnen die Verheißungen Gottes anvertraut worden sind (Rm $3_{1f.}$ 9_4), speziell dem Abraham (Gal 3_{16}). Und mit Bezug auf das, was diese Verheißungen versprechen, wie auf diejenigen, denen sie gelten, sagt Paulus: »Unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes (Rm 11_{29}). Weder das Gesetz (Gal 3_{17}) noch der Unglaube Einzelner (Rm 3_3) kann sie zunichte machen. Das führt den Apostel dazu, Gott selber πίστις zuzuschreiben: in dieser unwiderruflichen Gültigkeit der Verheißungen erweist sich Gottes Treue (Rm 3_4). Dazu ist Christus ein Diener der Beschneidung geworden, um die Verheißungen an die Väter zu bestätigen (Rm 15_8). An diesen ἐπαγγελίαι und ihrer gewissen Erfüllung hängt der Gottesglaube bei Paulus so ausschließlich, daß ihm ein Zunichtewerden der Verheißung geradezu gleichbedeutend wäre mit einer »Entleerung« des Glaubens (Rm 4_{14}). Damit ist ein sehr charakteristischer Unterschied zwischen Markus und Paulus festgestellt. Haben wir bereits anderswo die Tatsache vermerkt, daß die »Verheißungen« Gottes bei Markus keine Rolle spielen, so ergab auch die Untersuchung des Glaubensbegriffes nirgends eine solche dem paulinischen Denken entsprechende Beziehung des Gottesglaubens auf die Verheißungen. Der Gottesglaube des Markus zeigt praktisch-religiöse Art: er ist die ungeteilte Zuversicht, daß Gott Bitten, wie sie des Lebens Notdurft Tag für Tag dem Menschen auf die Lippen zwingt, erhören wird (Mc 11_{24}). Der Gottesglaube des Paulus ist mehr theologisch-theoretisch: er ist die Zuversicht, daß Gott in Erfüllung gehen läßt, was er im heiligen Buch vor Zeiten dem auserwählten Volk versprochen hat. Hinter dem Gottesglauben des Markus steht die Vorstellung von Gott als dem Vater, der das einzelne Individuum kennt und sich seiner in den Sorgen der Erde annimmt; hinter dem Glauben des Paulus steht der Gott der »Heilsgeschichte«, der im Wechsel der Äonen seine verborgenen Weltpläne verfolgt in der Weise, daß es für das Individuum, das die volle Güte Gottes erfahren will, darauf ankommt, in welchem Jahrhundert es geboren wird. Paulus redet zwar viel häufiger von Gott als dem Vater als Markus. Für Paulus ist aber gerade das charakteristisch, daß er die υἱοθεσία als ein Heilsgut betrachtet, das weder zu allen Seiten noch allen Menschen verliehen wird: Jetzt, am Ende der

gegenwärtigen Weltzeit, sind die Christen diejenigen, die »auf die Einsetzung zu Söhnen warten« dürfen (Rm 8 23; vgl. auch Gal 4 5).

Genau in der nämlichen Differenzierung reden denn Markus und Paulus, wie vom Glauben an Gott, so auch vom Zweifel an Gott. Bei Markus (11 23) bezieht er sich auf Gebetserhörung, bei Paulus (Rm 4 20) auf die Erfüllung der gegebenen Verheißung.

Hinter der verschiedenen Wertung des Berge versetzenden Glaubens steht daher bei Markus und Paulus eine Verschiedenheit im Gottesglauben selbst. Es ist also lediglich ungenaue Erfassung der Vergleichspunkte, wenn Volkmar bereits an dieser hervorragenden Stelle im Glaubensbegriff des Markus »Anlehnung« an Paulus behaupten kann[1].

Noch viel weniger aber als im Gottesglauben zeigt Markus Einfluß paulinischer Theologie da, wo der Glaube sich auf Jesus bezieht. Man hat den absoluten Gebrauch von πιστεύειν, wie er 9 42[2] zutage tritt, als paulinisch ausgegeben. Daß man es hier mit eingetragenem urchristlichen Sprachgebrauch zu tun hat, ist zweifellos. Falsch ist nur wieder, daß dieser Sprachgebrauch als paulinische Spezialität taxiert wird. Wellhausen ist hier vorsichtiger, wenn er zu 9 42 bemerkt: »πιστεύοντες ist wie in der Apostelgeschichte absolut gebraucht für das, was später Christen genannt wird«[3]. Bei dem Nachweis, auf den es uns in diesem Zusammenhang ankommt, haben wir uns wieder zu beschränken auf diejenigen Partien in Act, die »nichts Hellenistisch-paulinisches an sich haben« (Quelle B nach Joh. Weiß). Solchen Partien gehören folgende Stellen an:

2 14: πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά.

4 32: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευόντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία.

15 5: τίνες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων πεπιστευκότες.

Hier liegt in der Tat der absolute Gebrauch von πιστεύειν im Sinne von »Glauben an Jesus als den Messias« vor. Danach erscheint also Mc 9 42 von der urchristlichen Gemeindesprache gefärbt; aber von einer Beeinflussung speziell durch paulinische

---

[1] Marcus S. 515.

[2] Nicht aber schon 1 15; πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ heißt doch wohl nicht: glaubet auf Grund des Evangeliums, so W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 427, B. Weiß, Komm. S. 19, Schlatter, Der Glaube im NT S. 118, sondern: glaubet an das Evangelium, so H. Holtzmann, Synoptiker S. 114, Wellhausen, Markus S. 7.

[3] Wellhausen, Markus S. 76.

Terminologie kann nicht gesprochen werden. Zudem muß erst noch vorbehalten bleiben, daß 9_{42} zu den Stellen gehört, die in dem der Synopse eigentümlichen Sinne von Glauben an Jesus reden, wonach die Anerkennung der Messianität gar nicht miteingeschlossen sein kann. Die Anlehnung an den urchristlichen Sprachgebrauch ist also nur formell.

Sodann stellen wir hier fest, daß jene besondere Art des »Glaubens an Jesus«, der in der Anerkennung Jesu als eines von Gott gesandten Propheten besteht, wie sie bei Markus mehrfach zutage tritt, zwar auch im Lukasevangelium (24_{19}) und in Act (2_{22}) anzutreffen ist, nirgends aber bei Paulus.

Allein das sind ja alles verschwindende Kleinigkeiten gegenüber der Hauptfrage, ob Markus sich mit seiner Hintansetzung des Glaubens an Jesus in soteriologischer Hinsicht als Pauliner erweise. Diese Frage auch nur stellen, heißt, sie beantworten. Es genüge, wenn wir der skizzierten Anschauung des Markus einige paulinische Hauptsätze gegenüberstellen.

Rm 3_{21f}: Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden ... und zwar die Gerechtigkeit Gottes durch Glauben an Jesus Christus, für alle, die glauben.

Rm 3_{28}: Denn wir sind überzeugt, daß der Mensch gerecht gemacht wird durch Glauben.

Rm 5_{1}: Sind wir nun aber durch den Glauben gerechtfertigt worden, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus.

Rm 10_{9}: Denn wenn du mit deinem Munde bekennst Jesus als den Herrn und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du errettet werden.

Gal 2_{16}: Da wir wissen, daß der Mensch nicht gerecht wird aus des Gesetzes Werken, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus, haben auch wir an Christus Jesus geglaubt, um aus dem Glauben an Christus gerecht zu werden.

Sehen wir von weitern Belegen ab! Allein schon die zuletzt erwähnte Stelle Gal 2_{16} bringt in zusammenfassender Weise sehr klar jene fundamentalen paulinischen Überzeugungen über die Bedeutung des Glaubens an Christus, die hier für den Vergleich zwischen Markus und Paulus in Betracht fallen, zum Ausdruck. Sinn und Tragweite dieses Satzes genauer abzuwägen und zu präzisieren, wäre hier nur für den Fall notwendig, wenn es sich

darum handeln könnte, zu bestimmen, in welchem Maße bei Markus eine Übereinstimmung mit diesen Anschauungen bestehe. Allein dieser Fall kommt nach allem, was wir bei Markus festgestellt haben, gar nicht in Betracht. Daß der Mensch nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt oder gerecht gemacht werde — mag man dies näher deuten, wie man will — davon ist bei Markus überhaupt in keinem Sinne die Rede und kann nicht die Rede sein. Wir können nur mit Feine konstatieren: »Von dem Gegensatz πίστις —ἔργα findet sich keine Spur«[1], und mit Wernle: »Die paulinischen Hauptbegriffe Gnade, Glauben, Rechtfertigung fehlen nicht nur ganz und gar, sondern dürfen auch nicht ergänzt werden«[2]. Volkmar[3] und Holsten[4] können sich diesen Feststellungen nur dadurch entziehen, daß sie der Aussage: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε eine weit über den Textzusammenhang hinausgreifende Bedeutung geben: Markus lasse Jesus durch das Weib 5_{33} zu diesem Spruch über den Glauben veranlaßt werden, »damit öffentlich, vor ganz Israel . . . . Paulus recht behalte, wenn er das große Rettungswort auch für Israel ausgesprochen: der Glaube ist's, der errettet . . . und Frieden bringt«[5]. Gegenüber solchen exegetischen Künsteleien müssen wir in Erinnerung an den bereits dargelegten wirklichen Sinn von 5_{34} 10_{52} der Feststellung Feines recht geben: »sowohl πίστις wie σώζειν sind in noch vorpaulinischer Bedeutung gebraucht«[6].

Abschließend und zu Markus zurückkehrend, heben wir endlich, damit die prinzipielle Verschiedenheit zwischen Markus und Paulus in der Wertung des Glaubens an dem wichtigsten Punkte voll ans Licht trete, ein besonderes Moment aus den Stellen 10_{45} und 14_{24} hervor. Danach kommt die Wirkung des Todes Jesu keineswegs bloß den Jüngern zugut, sondern »Vielen«. Es wird richtig sein, daß unter diesen »Vielen«, diesem über die engbeschränkte Zahl der eigentlichen »Jünger« hinausgreifenden Kreis die »Reichsgenossen« zu verstehen sind[7]. Jesus bemüht sich nun aber in keiner Weise, diesen Vielen das Evangelium von der für sie wirkenden Kraft seines Todes zu verkündigen, damit sie auch daran glauben. Nur der engste Jüngerkreis erfährt es. Und auch

[1] Jesus Chr. u. Paulus S. 143. [2] Synoptische Frage S. 200. [3] Markus S. 322.
[4] Synopt. Evv. S. 36. [5] Volkmar, a. a. O. [6] a. a. O. S. 142.
[7] So Feine, Jesus Chr. u. Paulus S. 118; wohl kaum richtig Joh. Weiß, Urchr. S. 85, Wernle, Anfänge S. 101: der bisher ungläubig gebliebene Teil des Judenvolks.

die Jünger müssen sich eigentlich mit einer bloßen Andeutung begnügen, die keineswegs darauf Rücksicht nimmt, ob und wie sie nun die fundamentale Ankündigung verstehen können[1]. Markus berichtet zwar wiederholt von der Unfähigkeit der Jünger, das Leidensgeheimnis Jesu zu begreifen, nie aber von Worten Jesu, die ihnen das Unfaßliche sollten näher erklären helfen. Und doch wäre offenbar ein richtiges Verständnis die elementare Vorbedingung für den Glauben daran. Man hat das Reden und Handeln Jesu beim Abendmahl dahin beurteilt, daß Jesus damit den Jüngern die Bedeutung seines Todes habe näher erklären und verständlicher machen wollen[2]. Allein das ist eine unhaltbare Zurechtlegung[3], eine verzweifelte Nothypothese, zu der die exegetische Geschichte der Abendmahlsworte Jesu in grellstem, schreiendem Widerspruche steht. Aber selbst wenn die Markusdarstellung eine solche Auffassung erlauben würde, so würde doch das älteste Urchristentum selbst laut dagegen zeugen und sie als historisch unmöglich erweisen. Denn zwischen den Uraposteln und Paulus herrschte volle Übereinstimmung in den Glaubensüberzeugungen, ausgerechnet mit Ausnahme der Deutung des Kreuzestodes[4]. Für Paulus bedeutete der Kreuzestod des Christus die abrogatio des mosaischen Gesetzes, für die Urapostel keineswegs. Und an dieser Differenz entfachte sich der einzige dogmatische Streit unter den Aposteln, von dem wir Kunde haben. Wir stehen hier also vor einer sehr merkwürdigen Tatsache, die — schon um des Beweises willen, den die Anfänge der urchristlichen Dogmengeschichte leisten — gar nicht weggedeutet werden kann: Nach Markus hat Jesus dem engsten Jüngerkreis Aussagen gemacht über eine »Vielen« zugute kommende Wirkung seines Todes, aber ohne ihnen zu einem klaren, umfassenden Verständnis dieses seines Leidensgeheimnisses zu verhelfen, geschweige denn Glauben daran zu fordern, und den weiteren »Vielen«, die doch dieses Geheimnis ebenfalls anging, hat er dieses Evangelium überhaupt

[1] Vgl. hierüber Wrede, Messiasgeheimnis S. 108ff, Wilhelm Schultz, Messiasbewußtsein Jesu, Prot. Monatsh. 1906 S. 433.

[2] So z. B. Feine, Jesus Chr. u. Paulus. S. 225.

[3] So auch A. Schweitzer, Das Abendmahl II S. 108: »Das Gleichniswort blieb den Jüngern dunkel. Es war auch nicht auf sie berechnet, es sollte ihnen nichts verdeutlichen«.

[4] Auch für Feine a. a. O. S. 86 ist »die Beurteilung des Leidens und des Kreuzes Christi« der Punkt, »wo sich im tiefsten Grunde die Wege des Apostels und diejenigen seiner Gegner scheiden«.

nicht verkündigt. Dieser Darstellung kann keine andere Auffassung zugrunde liegen als die Überzeugung, daß die Wirkung des Messiastodes für die Reichsgenossen eigentlich ohne weiteres in Kraft tritt, auch ohne die Vorbedingung ihrerseits, daß sie daran glauben. Das ist denn freilich der Gipfel unpaulinischer Denkweise. Eine auf solcher Anschauung basierende Darstellung der Aussagen Jesu über die Bedeutung seines Todes hätte Markus, wäre er wirklich der »entschiedene« Pauliner gewesen, der nach Volkmar und Holsten ein so geschärftes Sensorium für die Finessen der paulinischen Gedankenwelt gehabt haben soll, wohl nicht einmal in objektiver Berichterstattung als ihm vorliegende Tradition weitergegeben, geschweige denn als »Lehrdichter« selber geschaffen. Das zeigt uns ein Blick auf das vierte Evangelium, dessen Autor bei aller souveränen Selbständigkeit dem Paulus gegenüber denn doch unverhältnismäßig viel mehr paulinische Art verrät als Markus. Da verkündigt schon der Täufer im ersten Kapitel der Öffentlichkeit Jesum als »das Lamm Gottes, das der Welt Sünde hinwegnimmt« (1 29), und ausdrücklich erklärt Jesus selbst (3 14 f.), daß die ewiges Leben verbürgende Wirkung des Todes des Menschensohnes dem Glaubenden zugute komme.

So können wir denn auch diesen Abschnitt nur wieder mit dem längst gewonnenen Resultat schließen, daß Markus keinen Einfluß paulinischen Denkens zeigt.

5. Sünde, Fleisch und Geist.

1. Die Sünde. Eine wirkliche Theorie über die Sünde findet man bei Markus nicht. Immerhin begegnet man Aussagen, die für den Vergleich mit Paulus interessant sind.

Nach 7 20–23 sind es die Sünden, nicht die kultischen, sondern die sittlichen Verfehlungen, die den Menschen vor Gott »unrein« machen[1]. Deshalb ist Vergebung der Sünden notwendig. Und da ist bezeichnend, daß nach Markus Sündenvergebung schon durch die Johannestaufe zu erlangen war (1 4). Das ist eine direkt unpaulinische Auffassung. Abwaschung der Sünden gibt es für

[1] Volkmar, Marcus S. 383, will den Lasterkatalog Rm 1 29–30 als Vorlage der Aufzählung Mc 7 22 ansehen. Allein solche Lasterkataloge fand Markus nicht nur bei Paulus, wie auch schon Paulus in dieser Hinsicht weitverbreitete Vorbilder jüdischer und heidnischer Herkunft zur Verfügung standen; vgl. hierzu Lietzmann, Handb. III S. 11.

Paulus nur seit dem Tod des Christus und in der christlichen Taufe (I Cor 6 $_{11}$). Sehr deutlich äußert sich Paulus zur Sache ganz besonders Rm 3 $_{25-26}$. Hier ist die Rede von Gottes Verhalten zur Sünde der Menschen im Laufe der Zeiten. Den Markstein bildet der Tod des Christus. Hiermit hat Gott ein Sühnemal aufgerichtet zum Erweis seiner Gerechtigkeit der menschlichen Sünde gegenüber. Denn diese erfordert entweder Strafe oder Sühne. Bis zum Zeitpunkt des Messiastodes ist weder das eine noch das andere erfolgt. Gott hat die in der Weltzeit vor Christi Tod begangenen Sünden (τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) einfach hingehen lassen (πάρεσιν), also abwartende Geduld geübt (ἀνοχῇ). Damit war aber die Sache eben nicht erledigt. Irgendwie mußte diese πάρεσις ein Ende finden durch einen bestimmten, dem aufgehäuften Maß der Sünden entsprechenden Erweis der Gerechtigkeit Gottes[1]. Und dieser bestand nun eben in der πρόθεσις Christi als Sühnemal. Damit erwies Gott seine Gerechtigkeit in der Weise, daß er sich selbst als gerecht zeigte, zugleich aber auch gerecht machte τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Damit spricht Paulus so klar wie möglich den Grundsatz aus, daß es vor Christi Tod niemals Sündenvergebung habe geben können. Und mit dieser Auffassung zieht er ja eigentlich nur die scharfe Konsequenz aus der Deutung des Kreuzestodes als Sühnetod. Schauen wir von hier aus zurück auf Mc 1 $_4$, so müssen wir in dieser Stelle einen neuen Beweis für die bereits aufgezeigte Tatsache erblicken, daß Markus die Sühnetodlehre nicht konsequent vertritt.

Wie bereits gezeigt, führt darauf auch die Beobachtung, daß nach Markus der Christus selber schon vor seinem Kreuzestod Macht hatte, Sünden zu vergeben auf Erden (2 $_{10}$). Übrigens ist es für Paulus nicht Christus, sondern Gott, der die Sünden vergibt.

In gleiche Reihe mit Mc 1 $_4$ 2 $_{10}$ ist 3 $_{29}$ zu stellen, sofern hier der Begriff des αἰώνιον ἁμάρτημα auftaucht. Es gibt also für Markus eine Sünde, die εἰς τὸν αἰῶνα nicht vergeben werden kann trotz des λύτρον, das Christus mit seinem Tode leistet. Diesen Begriff des αἰώνιον ἁμάρτημα hat Markus jedenfalls nicht von Paulus, und man wird fragen dürfen, ob Paulus diese Unterscheidung von »läßlichen« und »Todsünden« überhaupt irgendwie vertreten hätte. Daß das ἤτω ἀνάθεμα als Verwünschungsformel ausgesprochen wird (I Cor 16 $_{22}$), zeigt doch wohl, daß eine solche Theorie eben

[1] Erschöpfende Darstellung dieses Gedankenzusammenhanges bei Lüdemann Anthropologie des Apostels Paulus S. 157.

gerade nicht dahinter steht. Und I Cor 12_3 wird nur gesagt, daß niemand ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν, also im Zustand der ekstatischen Verzückung ein ἀνάθεμα Ἰησοῦς ausrufen könne. Immerhin sei nicht bestritten, daß eben aus Worten wie I Cor 12_3 16_{22} eine Anschauung wie Mc 3_{28-29} nachträglich herausgelesen werden konnte.

Den entscheidenden Hauptunterschied zwischen Markus und Paulus in der Stellung zu der ἁμαρτία haben wir aber erst jetzt zu besprechen. Markus braucht das Wort ἁμαρτία immer im Plural. Er versteht darunter lediglich Tatsünden. Paulus redet von der ἁμαρτία nicht weniger als 52mal im Singular mit Artikel. Das ist kein Zufall, sondern rührt daher, daß er ἡ ἁμαρτία weitaus in den meisten Fällen personifiziert. Und zwar geschieht dies in einer Weise, die verbietet, die Personifikation nur bildlich aufzufassen[1]. Die Sünde ist für Paulus eine vom menschlichen Ich durchaus zu unterscheidende, selbständige, wesenhafte Macht, eine jener Mächte dieses Äons, über die der Christus im Kreuzestod einen Sieg davongetragen hat[2]. Daher gebraucht Paulus zur Bezeichnung der Tatsünde statt ἁμαρτία lieber παράπτωμα und παράβασις, dann auch ἁμάρτημα.

Von dieser Verselbständigung der ἁμαρτία zu einem wesenhaften Prinzip findet sich bei Markus keine Spur. Und so ist denn auch selbstverständlich bei Markus kein Raum für so überaus charakteristische und wichtige paulinische Sätze über die Sünde, wie wir sie Rm 7_{8-10} lesen: . . . χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ. ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον . . . Die hiermit konstatierte Differenz zwischen Markus und Paulus ist bedeutsamer als auf den ersten Blick erscheinen möchte. Denn mit dieser Differenz ist gegeben, daß der ganze, wenn auch freilich kärglich bemessene, Komplex anthropologischer Anschauungen, der bei Markus zutage tritt, völlig unpaulinisches Gepräge aufweisen muß. Vor allem können wir nicht erwarten, bei Markus wiederzufinden die paulinische Lehre über

2. Das Fleisch. Da für Paulus das »Fleisch« (im Wort-

[1] So auch Lüdemann, Anthropologie S. 84 Anm. 1.

[2] Hierüber weitere klare Ausführungen bei Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 163—168, wo zum Vergleich mit Paulus das jüdische theologumenon vom jezer hara beigezogen wird.

sinn aufzufassen als die belebte, menschliche Körpermaterie[1]) der Sitz der personifizierten »Sünde« ist, wird es ihm seinerseits selber zu einem widergöttlichen Prinzip: διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν (Rm 8 7). Und folgerichtig kommt diese Feindschaft wider Gott dann zu aktueller Auswirkung, wenn das göttliche Pneuma in den Menschen eingeht (Gal 6 17). Die letzte Folge dieser Gottfeindlichkeit der σάρξ besteht darin, daß sie vernichtet werden muß. Sakramental erlebt man den Tod des Fleisches schon in der Taufe (Rm 6 6), wo man ja auch das Pneuma empfängt, das diesen Tod offenbar bewirkt. Die völlige Vernichtung des Fleisches vollzieht sich bei der Parusie[2] (II Cor 5 4, wo zweifellos durch ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς das ἀλλαγησόμεθα von I Cor 15 51 f. nach der negativen Seite hin seine nähere Erläuterung findet) oder dann, falls man die Parusie nicht erlebt, im Grabe (woran mindestens I Cor 15 44 gedacht ist).

Von diesen Anschauungen trifft man bei Markus nicht das Mindeste an. Den Begriff der σάρξ kennt er nur in dem alttestamentlich-neutralen Sinn. Er kommt überhaupt selten vor: 10 8 13 20 14 38. Wenn in dieser letzten Stelle die σάρξ ἀσθενής genannt wird, so kann man freilich dabei auf Rm 6 19 und Gal 4 13 verweisen. Aber gerade diese Aussagen über die Schwäche der σάρξ enthalten eben die spezifisch paulinische Anschauung gar nicht. Denn ihr zufolge ist das Fleisch keineswegs schwach[3], sofern durch dasselbe die ἁμαρτία ihre Herrschaft ausübt. So kann der Apostel vielmehr dem Gesetz Schwäche und Unvermögen zuschreiben als einen Zustand, in den es διὰ τῆς σαρκός versetzt worden sei. Die σάρξ ist dem Gesetz gegenüber just zu stark (obwohl doch gerade im Römerbrief, der die dualistisch orientierte Anschauung am eingehendsten darlegt, dem Gesetz der pneumatische Charakter zuerkannt wird, Rm 7 14), als daß es mit seinen Forderungen durchdringen könnte. Ja die σάρξ macht nach Paulus die ihr durch die ἁμαρτία verliehene Energie dermaßen geltend, daß auch der ἔσω ἄνθρωπος ihr versklavt wird: der ganze Mensch wird zuletzt σαρκικός[4]. Redet nun Paulus trotzdem von

[1] Lüdemann, a. a. O. S. 3 f.

[2] So auch Lüdemann, a. a. O. S. 144.

[3] Lüdemann redet a. a. O. S. 71 von der »eigentümlichen, unheimlichen Energie, welche wir an der σάρξ kennen gelernt haben«; vgl. auch S. 77.

[4] Umfassende Darstellung des hier nach Paulus sich abspielenden Prozesses bei Lüdemann, a. a. O. S. 71—74.

Schwachheit des Fleisches, so kann dies niemals ein charakteristisches Merkmal der σάρξ an sich sein, sondern es muß im Zusammenhang der betreffenden Stellen einen besonderen Sinn haben. Rm 6_{19} ist mit der Schwachheit des Fleisches gemeint das schwache Auffassungsvermögen der Leser gegenüber dem, was Paulus erörtert. Nun ist Erkenntnis der göttlichen Wahrheit für Paulus wirklich nicht Sache der σάρξ. Es läge auf der nämlichen Linie, wenn Paulus sagen würde, das Fleisch sei zu schwach, um die Früchte des Geistes hervorzubringen. Zu schwach ist es hierzu insofern, als die in ihm liegende ἐπιθυμία mit dem Zwang der Naturnotwendigkeit auf das Gegenteil gerichtet ist. So fügt denn Paulus der Aussage über das Fleisch, daß sein φρόνημα ἔχθρα εἰς θεόν bedeute, die Erläuterung bei: τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται (Rm 8_{7}). In der Stelle Gal 4_{13} endlich ist einfach die Krankheit des Apostels gemeint.

Wird nun Mc 14_{38} das Fleisch als schwach bezeichnet, so ist gerade das zu beachten, daß Markus das paulinische ἔχθρα εἰς θεόν nicht vertritt. Er denkt 14_{38} somit an wirkliche Schwäche des Fleisches. Diese Anschauung des Markus erklärt sich völlig aus der alttestamentlichen[1], die paulinische keineswegs.

Endlich haben wir hier auch noch festzustellen, daß, wie sich schon aus der Erörterung über die Auferstehung des Christus ergeben hat, Markus nicht etwa die paulinische Überzeugung teilt, das Fleisch müsse vernichtet werden. Auf den Satz Mc 13_{20}: καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ sei dabei kein Gewicht gelegt, da auch wieder einfach alttestamentlicher Sprachgebrauch (Fleisch = Mensch) vorliegt. Immerhin kann gesagt werden, daß eine Aussage, die von der σάρξ das σωθῆναι behauptet, unpaulinisch klingt. Das alles führt uns zu dem Resultat, daß Markus von der paulinischen Lehre über die σάρξ nicht im mindesten beeinflußt ist.

Nur zur Bestätigung dieses Ergebnisses kann es dienen, wenn wir anhangsweise Markus und Paulus auch noch vergleichen hinsichtlich des Gebrauchs gewisser anthropologischer termini, die bei Paulus eine bestimmte Beziehung zum Sarxbegriff aufweisen.

In erster Linie ist hier gedacht an die ψυχή. Mit diesem Wort bezeichnet Markus nach semitischem Sprachgebrauch einfach die Vorstellungen »Leben«, »Lebewesen«, »Person«, so Mc 3_{4}

[1] Vgl. Ps 78_{39}.

$8_{35\ 36\ 37}$ 10_{45} $12_{30\ 33}$ 14_{34}[1]. Nun kennt gewiß auch Paulus, wie das übrige NT diesen Sprachgebrauch[2]. Aber die ihm eigentümliche, entscheidende Beurteilung der ψυχή enthalten erst diejenigen Stellen, wo auch auf die ψυχή das spezifisch paulinische Urteil über die Sarx angewendet erscheint. Wie zwischen dem göttlichen Pneuma und der Sarx, so besteht auch zwischen diesem Pneuma und der ψυχή ein unausgleichbarer Gegensatz: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ. μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι (I Cor 2_{14}). Warum dies so ist, ja nicht anders sein kann, ergibt sich aus I Cor $15_{35\ ff.}$ Hier wird der natürlichen Leiblichkeit die zukünftige pneumatische gegenübergestellt. Redet nun aber Paulus hier vom σῶμα ψυχικόν, wo ebensogut σάρκινον oder σαρκικόν stehen könnte, ja, wo man eigentlich einen solchen Ausdruck erwartet, so wird offenbar, daß für Paulus σάρξ und ψυχή eben untrennbar zusammengehören. Man kann beiden bis zu einem gewissen Punkte die gleichen Qualitäten zuschreiben[3]. So entspricht denn auch der Zusammenhang von I Cor 2_{14} ganz und gar demjenigen der schon erwähnten Stelle Rm 6_{19}. Dort wie hier gibt der Apostel die Ursache des geringen Erkenntnisvermögens seiner Leser an, aber das eine Mal mit Hinweis auf die σάρξ, das andere Mal mit Hinweis auf die ψυχή. Was von der einen gilt, gilt eben weithin auch von der andern. So ist denn nach Paulus, wie die Sarx, so auch die ψυχή zur Vernichtung bestimmt, wie ja die Stelle I Cor $15_{44\ ff.}$, mag man die Einzelheiten deuten, wie man will, zur Genüge beweist[4].

An diesem Punkte ist Markus wieder, weil er weder die Sarx noch auch die ψυχή in dem pointierten paulinischen Sinne faßt, nicht einverstanden mit dem Apostel. Ganz unbefangen redet er ausdrücklich von der Rettung der ψυχή und stellt diese als das höchste Gut hin 8_{36}: τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

Eine letzte Bestätigung unserer bisher gewonnenen Resultate erhalten wir, wenn wir noch einen Blick werfen auf die Stellung

[1] Vgl. E. Klostermann. Händb. II S. 27.

[2] Nachweis bei Lüdemann, Anthropologie S. 6. [3] Lüdemann, ebenda S. 4.

[4] Hiergegen kann man nicht argumentieren mit I Thess 5_{23}. Denn hier hat man es lediglich mit einer rhetorischen Formel zu tun, während I Cor 15_{44} einer dogmatisch-lehrhaften Auseinandersetzung angehört, weshalb dieser Stelle ein so entscheidendes Gewicht zukommt, daß neben ihr I Thess 5_{23} gar nicht in Betracht fallen kann. Dies gegen E. v. Dobschütz, Komm. zu I Thess S. 229.

des Markus zu den paulinischen Anschauungen über den ἔσω ἄνθρωπος.

Mehrmals nennt Markus die καρδία. In ihr sieht er den Schauplatz aller Vorgänge des höheren Bewußtseins, wie sich klar ergibt aus Mc $2_{6\,8}$ 11_{23} 7_{4} 6_{52} 8_{17}. Bevor wir aber näher auf diese Stellen eintreten, fragen wir nach dem Gebrauch von καρδία bei Paulus. Auch er nennt ebenfalls häufig die καρδία als Sitz des Denkens, Fühlens und Wollens (z. B. Rm $1_{21\,24}$ $2_{5\,15\,29}$ 9_{2} $10_{1\,6\,9\,10}$ I Cor 4_{5} 14_{25} und an andern Stellen). Es handelt sich aber selbstverständlich hier nicht um eine paulinische Spezialität. Dieser Gebrauch von καρδία ist vielmehr dem ganzen NT eigen (vgl. Mt $5_{8\,28}$ 9_{4} 24_{48}, dann ziemlich häufig bei Lc, Hebr, Jac) und einfach dem AT entnommen (vgl. Gen 6_{5} 8_{21} Dt 6_{6} Jer 17_{9} 31_{33} Ps 51_{12}). Als speziell paulinische Eigentümlichkeit kann vielmehr der Gebrauch von νοῦς gelten[1]: Dieser Begriff taucht bei Paulus 15mal auf (dazu in Eph, II Thess, Past 6mal), während man ihm im übrigen NT nur noch 3mal begegnet, nämlich 1mal bei Lc (24_{45}) und 2mal in Apoc (13_{18} 17_{9}). Trifft Markus nun mit Paulus zwar im Gebrauch von καρδία zusammen, fehlt ihm aber gerade der Begriff νοῦς, so hat man auch schon in diesem Tatbestand wieder einen Beweis dafür, daß Markus nicht von Paulus beeinflußt ist.

Nun stellen wir über die Bedeutung von καρδία bei Markus noch einiges fest, was für den Vergleich mit Paulus bedeutsam ist. Wie Paulus die καρδία zur Kategorie des ἔσω ἄνθρωπος rechnet, so auch Markus: das ἔσωθεν in 7_{21} wird einfach durch ἐκ τῆς καρδίας interpretiert. Den terminus ἔσω ἄνθρωπος selbst kennt Markus übrigens nicht. Ist nun bei Paulus nicht der »innere«, sondern der »äußere« Mensch, speziell sein stoffliches Substrat, das Fleisch, der Sitz des Bösen, der ἁμαρτία, die erst von dieser Außenseite des Menschen her nach innen dringt und so auch den »innern Menschen« in ihre Gewalt bringt, so ist umgekehrt bei Markus vielmehr die καρδία, der innere Mensch, die Sphäre, in der die ἁμαρτίαι ihren Ursprung nehmen, was in der Stelle 7_{21} klar zum Ausdruck kommt. Wird hier gesagt, daß »von innen her, aus dem Herzen der Menschen, die bösen Gedanken hervorgehen, Hurerei, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Arglist, Schamlosigkeit, Abgunst, Lästerung, Hochmut, Unvernunft«, so

[1] So auch Lüdemann, Anthropologie S. 13, 18.

kann dies, da Markus von der paulinischen ἁμαρτία als der zu einem selbständigen Wesen erhobenen, im menschlichen Körper hausenden Macht nichts weiß, tatsächlich nicht anders verstanden werden als in dem Sinne, daß eben das geistige Ich des Menschen selbst der Urheber all dieser Sünden sei. Eine notdürftige Parallele zu der paulinischen Anschauung findet sich höchstens Mc 4_{15}, sofern dort in der allegorisierenden Parabeldeutung gesagt wird: εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς. Der Fortsetzung zufolge kann aber das »Wort« ebensogut auf andere, rein natürliche Weise um seine Wirkung gebracht werden. Es braucht keineswegs immer den Satan dazu. Andererseits ist Markus doch auch nicht der Auffassung, aus der menschlichen καρδία komme nur Böses. Es verdient Beachtung, daß Markus nicht einmal die alttestamentliche Anschauung, wo diese in gewissem Sinne der paulinischen gelegentlich entgegenkommt, völlig adoptiert. Markus stellt keine Sätze auf in der Art von Gen 6_5 8_{21}. Der Mensch kann zwar mit seinem Herzen an Gottes Macht zweifeln (11_{23}), »ferne von Gott« sein (7_6), ja, das Herz kann »verhärtet« (3_5 6_{52} 8_{17}), kann der Quellpunkt alles Schlechten sein (7_{21}), und doch ist die καρδία auch wieder der Sitz, das Organ der Gottesliebe ($12_{30\ 33}$). Sodann haben wir uns hier der früher festgestellten Tatsache zu erinnern, daß Markus das Gesetz ohne weiteres für erfüllbar betrachtet, ja, darüber hinaus die Nachfolger Jesu für fähig hält, den allerschärfsten Forderungen einer asketischen Ethik nachzukommen, ohne daß hierfür die infusio eines neuen, göttlichen Prinzips als notwendige Vorbedingung gedacht wäre. Mit all dem stimmt aufs beste zusammen, daß Markus augenscheinlich die Möglichkeit zur sittlichen Erneuerung im Menschen selbst gegeben sieht. Müßte man auf eine solche Auffassung allein schon aus der Tatsache schließen, daß nach Markus der Tod des Christus zwar Befreiung von der Sündenschuld (λύτρον), nicht aber Befreiung von der Sünde selbst bedeutet, so schwindet vollends jeder Zweifel, wenn sowohl der Täufer Johannes (1_4), wie auch Jesus selbst (1_{15}) und später seine Jünger (6_{12}) die Menschen einfach zur μετάνοια auffordern in der selbstverständlichen Voraussetzung, daß dem Individuum die Leistung dieser inneren Umkehr, dieser Sinnesänderung auch wirklich möglich sei, und daß sich aus dieser prinzipiellen Wendung ohne weiteres jene Gesetzeserfüllung ergebe, die als unerläßliche Vorbedingung für die Verleihung des »ewigen Lebens« von Gott gefordert wird. Von besonderem Interesse ist in diesem

Zusammenhang die Stelle 4 11–12, der zufolge die Einsicht in die tiefste Grundwahrheit vom Gottesreich (τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) als Motiv zu dem ἐπιστρέφειν wirkt: das rechte Handeln erwächst also aus dem rechten Wissen. Wie unpaulinisch aber dies alles gedacht ist, zeigt schon ein Satz wie Rm 7 14: οἴδαμεν γάρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν. ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (vgl. überhaupt den ganzen dortigen Zusammenhang).

3. Der Geist. Das göttliche Pneuma erscheint bei Markus in den Stellen 1 8 10 12 3 29 12 36 13 11, 4mal näher bezeichnet durch ἅγιον. 2 8 und 8 12 hat man Gelegenheit, darüber zu streiten, ob das göttliche oder das menschliche Pneuma gemeint sei, da es sich um das Pneuma Jesu handelt. Markus hat offenbar selbst nicht genauer über die Frage reflektiert.

Schon das ἅγιον kennzeichnet das Pneuma als das göttliche[1]. Dann kommt es ja nach 1 10 aus dem sich spaltenden Himmel auf die Erde herunter. Und weil es das göttliche Pneuma ist, so gilt die Lästerung ihm gegenüber so viel als Gotteslästerung und wird als αἰώνιον ἁμάρτημα angerechnet. Als göttlich erweist es sich auch in seinen einzigartigen Machtwirkungen. Um 1 12 der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß Jesus unter dem Einfluß des Pneuma in die Wüste gegangen sei, gebraucht Markus das starke Wort ἐκβάλλει. Überwindet Jesus dann in der Wüste die Anschläge des Satans, so ist dies ebenso der Macht des Geistes zuzuschreiben wie nachher die zahllosen Siege über die unreinen Geister. Ebenso die wunderbare Tatsache, daß bei Heilungen die δύναμις von Jesus auf die Kranken übergeht schon bei bloßer Berührung seines Kleides (5 27–30 6 56). Sehen wir von weiteren Einzelheiten ab! Was das göttliche Pneuma vermag, geht ja daraus allein schon zur Genüge hervor, daß Jesus durch seine Verleihung zum Messias wird, das heißt zum Organ Gottes, durch das er die gesamte Welt- und Menschheitsentwicklung zum Abschluß bringt. Nach Mc 13 11 soll einst auch den Jüngern das Pneuma zuteil werden, und sie sollen seine Wirkung darin erfahren, daß sie, wenn sie sich einmal in künftigen Verfolgungszeiten vor Synedrien, in Synagogen, vor Prokuratoren und Königen verteidigen müssen, nicht werden um das zu sorgen haben, was sie sagen sollen. Nicht sie, sondern das Pneuma wird dann aus ihnen reden. So hat einst auch schon David prophetische Dinge ausgesprochen, die ihm nur

[1] Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes S. 94.

das Pneuma eingeben konnte (12 38). Wie zweifellos auch Markus dem göttlichen Pneuma in irgendeiner vielleicht unklaren Weise eine Materialität überirdischer Art zuschreibt[1], so ist er jedenfalls der Meinung, das Pneuma könne eine für menschliche Sinne wahrnehmbare Gestalt annehmen. Er nennt einzig das ὡς περιστεράν bei der Taufe Jesu. Man kann aber annehmen, daß er noch andere Versichtbarungen des Geistes kennt, vor allem wohl auch diejenige der Feuerflamme, vgl. Act 2 3. Es sei gleich hier darauf hingewiesen, daß Paulus in diesem Punkt mit Markus und dem Urchristentum überhaupt prinzipiell einig geht. Nimmt er doch I Cor 10 4 an, das göttliche Pneuma — hier zudem identifiziert mit dem präexistenten Christus — habe vor Zeiten einmal die Gestalt eines durch die Wüste wandernden, wasserspendenden Felsen angenommen.

Überblicken wir die vorgeführten Aussagen des Markus über das göttliche Pneuma und fragen wir, was sich aus ihnen als Grundvorstellung von dessen Wesen ergibt, so ist offenbar, daß sich auch bei Markus die Definition bewährt, die Gunkel für die apostolische Zeit gegeben hat: das Pneuma ist »die übernatürliche Kraft Gottes, welche im Menschen und durch den Menschen Wunder wirkt«[2]. Diese Definition läßt sich nach Markus auch auf Jesus selber anwenden: das Wunder, das der Geist in ihm vollbringt, besteht darin, daß er ihn zum Christus macht.

Daß Markus weiterhin der Auffassung ist, auch die Gläubigen würden des Geistes teilhaftig, und zwar in der Taufe, kann man auch ohne Berufung auf 13 11 als selbstverständlich annehmen Denn das sind doch fundamentale urchristliche Überzeugungen.

Ebenso versteht es sich nun aber von selbst, daß die nämlichen Anschauungen auch bei Paulus zutage treten[3]. Damit ist aber speziell über das Verhältnis von Markus zu Paulus noch gar nichts festgelegt. Von einer paulinischen Beeinflussung des Markus könnte an diesem Punkte erst dann gesprochen werden, wenn sich irgendeine Spur jener Überzeugungen vom Pneuma und seinen Wirkungen bei Markus wiederfände, mit denen der Apostel über das Niveau des gewöhnlichen allgemein-urchristlichen Glaubens hinausragt.

Worum es sich dabei handelt, läßt sich kurz mit Gunkels

[1] Zur Sache ist zu vergleichen Gunkel, Wirkungen des hl. Geistes S. 49.
[2] Gunkel ebenda S. 23. [3] Näheres hierüber bei Gunkel a. a. O. S. 60.

Worten dahin zusammenfassen: »das Christenleben ist eine Setzung des πνεῦμα«[1]. Der Christ erlebt nicht hie und da, bald so bald anders an sich eine Wunderwirkung des Geistes, sondern in der Taufe ist das göttliche Pneuma in ihm geradezu zum Prinzip eines neuen Lebens geworden. Die Sarx ist tot, und der Christ ist nicht bloß in ideellem Sinne, sondern tatsächlich eine »neue Schöpfung« geworden (II Cor 5_{17}). Er hat durch die Kraft des Pneuma in der Taufe Tod und Auferstehung des Christus nacherlebt an sich selbst. Und damit ist auch gegeben, daß die neue ζωή, eben weil sie eine Machtwirkung der göttlichen, pneumatischen Potenz ist, bei einem allfälligen »Sterben«, d. h. Ablegen der sarkischen Leibeshülle vor der Parusie trotzdem nicht dem Machtbereich des Todes verfällt, sondern am Tage der Parusie auf das Zeichen des letzten Posaunenstoßes ohne weiteres zur Auferweckung kommt, um mit einem neuen, dem Pneuma entsprechenden, himmlischen Doxaleibe bekleidet zu werden[2]. Ihren Gipfelpunkt findet aber die paulinische Lehre vom Geist unstreitig da, wo sie in die Christologie übergleitet, den Christus mit dem Pneuma in einem hier nicht näher zu untersuchenden Sinne gleichsetzt und das ganze neue, pneumatische Leben des Christen irgendwie als ein mystisches Sein im Christus erfaßt.

Damit stehen wir an einem der Punkte, wo Paulus als völlig original alle gemein-urchristlichen Überzeugungen weit hinter sich läßt, und wieder ist beim Vergleich mit Markus zu konstatieren, daß Markus hinter diesen original paulinischen Aussagen über das Pneuma einfach zurückbleibt. Auch nicht die Spur davon findet sich bei ihm. Und man kann eben nicht sagen, das argumentum e silentio habe hier kein Gewicht. Markus hat vielmehr diese paulinische Auffassung vom göttlichen Pneuma gar nicht nötig. Befinden sich die Erwählten nach Markus ihrer natürlichen Existenzweise nach weder infolge des Wesens der Sarx noch der ἁμαρτία in einer so verzweifelten Lage, wie sie Paulus beschreibt (Rm 7), so ist nicht einzusehen, warum für sie eine solche gänzliche Neuschaffung ihres Wesens, die Begabung mit einem neuen Lebensprinzip, die unerläßliche Vorbedingung ihrer Errettung sein müßte.

Unser Resultat kann also nicht anders lauten als dahin, daß

[1] a. a. O. S. 74.

[2] Näheres zur Sache besonders bei Gunkel, Wirkungen S. 86, und Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 110—136.

Markus auch in den Anschauungen über das göttliche Pneuma keineswegs von Paulus beeinflußt ist, sondern nur allgemein-urchristliche Glaubenssätze wiedergibt.

Dieses Resultat bleibt völlig unangefochten, auch wenn wir nun hier noch die Besprechung einer bereits im vorhin zu Ende geführten Unterabschnitt erwähnten Stelle vervollständigen, in der wenigstens Pfleiderer den spezifisch paulinischen Gegensatz zwischen Fleisch und Geist ausdrücklich wiederzufinden behauptete, nämlich 14_{38}: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής[1]. Aber die Behauptung paulinischen Einflusses läßt sich auch hier nicht aufrecht erhalten. Zwar ist wenig bewiesen mit der bloßen Entgegnung, man habe in dem Spruch eben einfach die authentische Fassung des Herrnworts vor sich[2]. Dagegen ist doch klar, daß, wenn hier die Willigkeit des Geistes infolge der Schwäche des Fleisches als nutzlos beurteilt und darum zu Gebet und Wachsamkeit gemahnt wird, man es mit einer äußerst unpaulinischen Denkweise zu tun hätte, falls wirklich auf der einen Seite des Gegensatzes »Geist — Fleisch« nach der Weise, wie der Apostel ihn faßt, an das göttliche Pneuma zu denken wäre. Ja, die Aussage würde dann nicht nur mit den paulinischen Überzeugungen vom göttlichen Geist, sondern auch mit denjenigen des Markus selbst in völligen Widerspruch treten. Allein mit dem Pneuma von 14_{38} ist doch eben nicht das göttliche, sondern das menschliche gemeint. Das, was man gemeiniglich unter dem »paulinischen Gegensatz von Fleisch und Geist« versteht, ist also in der Stelle 14_{38} jedenfalls nicht vorhanden. Hat man es hier vielmehr mit dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου zu tun, so läßt sich freilich darauf verweisen, daß gerade Paulus dieses auch kennt. Er versteht darunter das eigentliche, menschliche »substanzielle Subjekt, welches im νοῦς tätig ist«[3]. Allein nun läßt sich wieder nicht beweisen, daß Markus erst über Paulus zu diesem Begriff eines menschlichen Pneuma gekommen sei. Denn diesem menschlichen Pneuma begegnet man nicht nur im übrigen NT (so mindestens Lc 1_{47} 8_{55} Mt 5_3 Act 7_{59} 17_{16} Hebr 12_{23} Jac 2_{26}) ebenfalls,

[1] Urchristentum I S. 390; Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 95 will wenigstens so viel anerkannt wissen, der Gegensatz Geist — Fleisch sei an dieser Stelle hellenistisch formuliert.

[2] So P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 141.

[3] So Lüdemann, Anthropologie S. 46, vgl. die weiteren hier gebotenen Ausführungen und Nachweise über das menschliche Pneuma bei Paulus S. 39—50.

sondern schon im AT (so Jes 57 15 65 14 Ps 51 19). Und dann fällt auf der andern Seite des Gegensatzes »Geist — Fleisch«, wie er Mc 14 38 formuliert ist, erst noch in Betracht, daß, wie bereits erörtert, für Paulus das ἀσθενής niemals ein charakteristisches Merkmal der Sarx an sich ist. Es ist daher richtig, wenn man neuerdings eine nähere Beziehung zwischen Mc 14 38 und den paulinischen Anschauungen über Fleisch und Geist nicht mehr annimmt[1].

Der Vergleich zwischen Markus und Paulus hinsichtlich des Begriffes »Geist« wäre unvollkommen durchgeführt, wenn wir nicht zuletzt auch den Dämonenglauben in Betracht zögen.

Den Glauben an πνεύματα ἀκάθαρτα, δαίμονες, δαιμόνια teilen Markus und Paulus mit dem Urchristentum, Judentum und Heidentum. Bemerkenswert ist, daß speziell die Kategorie des πνεῦμα ἀκάθαρτον sich bei Paulus nicht findet. Zufälligerweise sind wir in der Lage, hinsichtlich dieses Vorstellungskreises eine weit bedeutsamere Differenz zwischen Markus und Paulus zu konstatieren. I Cor 12 1–3 gibt Paulus den Korinthern ein Kennzeichen an, durch welches sich klar soll erkennen lassen, ob im Geistbegabten der göttliche Geist oder ein Dämon wirke. Ruft jemand im pneumatischen Zustand eine Verwünschung gegen Jesus aus, so ist der Erreger der pneumatischen Verzückung ein Dämon, nicht der Geist Gottes. Denn ein Dämon kann gar nicht Jesum als den Kyrios anerkennen, er muß ihn schmähen. Das zeigt aufs neue, welch einen scharfen, unversöhnlichen, feindseligen Gegensatz Paulus gesehen hat zwischen Gott, Christus und der Geisterwelt. Τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ; fragt der Apostel II Cor 6 15. In dem Verhältnis dieser Gegensätze kann nur Kampf bis zur Vernichtung die Losung sein. So gehört der Kampf gegen die Geisterwelt, gegen die Mächte des alten Äons zu der eigentlichen messianischen Aufgabe des Christus. Und umgekehrt geht das Sinnen der Geisterwelt auf nichts anderes aus als den Kampf gegen den Christus und seine Gemeinde. Den Christus hat sie ans Kreuz gebracht. Den Apostel plagt sie und sucht ihn zu hindern in seinem Werk. Die Gemeinde möchte sie auf alle mögliche Weise verführen und schädigen. Die διάκονοι des Satans, seine Engel, verkleiden sich in διάκονοι

[1] So E. Klostermann, Handb. II S. 127, Wellhausen, Markus S. 120, und und Lietzmann, Handb. III S. 42.

τῆς δικαιοσύνης, εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, ja der Teufel selber verwandelt sich in einen Lichtengel (II Cor 11 13–15), alles mit der Absicht, die Christen zu verführen. So kann denn auch die Geisterwelt einen Dämon in die Versammlung der Christen senden, damit er von einem der Anwesenden Besitz ergreife, durch ihn mit einem ἀνάθεμα Ἰησοῦς eine Verwünschung gegen Christus ausspreche und so die Zusammenkunft entweihe[1]. Wir sind auf diese Gedanken des Apostels deshalb hier näher eingetreten, weil Markus, wie aus dem ganzen Evangelium mit unzweideutiger Klarheit hervorgeht, sich die Stellung der Dämonenwelt zum Christus anders denkt als Paulus. Die Dämonen, die unreinen Geister, gehen keineswegs aggressiv vor gegen den Christus. Sie legen ihm gegenüber nicht einmal deutlich eine feindselige Gesinnung an den Tag. Die Menschen plagen sie zwar mit Krankheit, und eben deswegen werden vielmehr sie durch den Christus bekämpft. Aber so wenig, wie sie seinen Tod veranlaßt haben — lediglich die Führer des Judenvolks, der Verräter Judas und Pilatus sind verantwortlich dafür — so wenig greifen sie ihn zu seinen Lebzeiten in irgendeiner Weise an. Nur der Satan selbst hat sich gleich zu Anfang an ihn herangemacht, ihn nachher aber in Ruhe gelassen. Die Dämonen wollen vielmehr nichts mit ihm zu schaffen haben (1 24 5 6)[2]. Sie fürchten ihn, weil sie vermuten, er wolle sie quälen (5 6), ja verderben (1 24). Und diese Furcht rührt daher, daß sie wissen, wer er ist (1 34), nämlich eben der Heilige Gottes (1 24 5 6 3 11). Weit entfernt nun davon, aus solchem Wissen um seine Würde heraus ihn zu schmähen und zu lästern mit Verwünschungen nach Art von I Cor 12 3, sind sie vielmehr die ersten, die diese Würde Jesu vollauf anerkennen. Sie sind darin den Jüngern selbst voraus. Ja sie fallen vor ihm nieder (3 11, hier Subjekt zu προσέπιπτον αὐτῷ ausdrücklich τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, vgl. auch 5 6). Sie beschwören ihn bei Gott,

[1] Gerade aus I Cor 12 3 geht daher mit aller Deutlichkeit hervor, daß die Anerkennung Jesu als Kyrios auch durch die Geisterwelt, wie sie Phil 2 9 f. in Aussicht genommen wird, für den Apostel keineswegs schon ein Ergebnis des in Kreuzestod und Auferstehung Jesu errungenen Sieges ist, wie M. Dibelius, Geisterwelt S. 107 annimmt.

[2] Wenn E. Böcklen, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1918 IV S. 247 die Geschichte von der Stillung des Seesturmes Mc 4 36–41 so auffassen will, das Schelten Jesu habe nach Markus den Dämonen gegolten, »die ihn durch Wind und Wellen verderben wollen«, so ist dies eine Eintragung in den Text, die dem tatsächlichen Verhalten der Dämonen Jesu gegenüber, wie Markus es sonst schildert, widerspricht.

daß er sie nicht quäle (5 6), und wenn Jesus ihnen gebietet »auszufahren«, so gehorchen sie ohne weiteres. Ja sie haben sogar Bitten an ihn zu richten hinsichtlich ihres künftigen Aufenthaltsorts. Sie bitten ihn inständig, daß er sie nicht aus dem Lande treibe (5 10). Sie wagen es nicht einmal, in eine Schweineherde zu fahren, ohne ihn zuvor um Erlaubnis darum gefragt zu haben (5 12). Das ist an dieser Stelle um so bezeichnender für den gewaltigen Respekt, den die Dämonen dem Christus gegenüber empfinden, als es sich hier ja nicht um einen einzelnen Dämon handelt, sondern um eine ganze Legion, die eine furchtbare Macht darstellen, wie die vorangehende Beschreibung des Besessenen zeigt (5 3–4). Trotzdem zeigen sie Jesus gegenüber kein Gefühl der Übermacht, geschweige denn, daß sie eine übermütige Lästerung wagten, sondern sie legen die unterwürfigste Untertänigkeit an den Tag.

Vergleichen wir diese Charakterisierung der Geisterwelt mit den vorhin skizzierten Anschauungen des Apostels, so können wir unserem ersten Ergebnis, wonach Markus in seinen Überzeugungen über das göttliche und menschliche Pneuma nicht von Paulus beeinflußt ist, als Ergänzung das andere beifügen, daß er auch über die Geisterwelt wesentlich anders denkt als der Apostel.

6. Sakramentales.

A. Die Taufe.

In welchem Maße bei Markus Überzeugungen hinsichtlich der Taufe (sc. der christlichen) zutage treten, darüber sind die Auffassungen geteilt. Es handelt sich um die strittige Beantwortung dreier Fragen:

1. Inwiefern versieht Markus die von Johannes geübte (1 4) und die von ihm geweissagte Taufe durch den Stärkeren (1 8) nachträglich mit christlichen Zügen?

2. Ist ihm die Messiastaufe (1 10–11) das Vorbild der christlichen Taufe?

3. Besteht zwischen Markus 10 38–39 und Rm 6 4 ein innerer Zusammenhang, und wie ist die Beziehung dann zu deuten?

An der Beantwortung dieser Fragen hängt die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Markus und Paulus.

1. Die Taufe des Johannes. In der Beurteilung von 1 4 gehen die Forscher von zwei vollständig entgegengesetzten Vor-

aussetzungen aus. Die einen nehmen an, es habe im Urchristentum die Neigung bestanden, die Johannestaufe nachträglich mit den termini des christlichen Taufglaubens auszuschmücken. Demgemäß wird dann das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν als eine der Geschichte nicht entsprechende Übertragung urchristlicher Terminologie auf die Johannestaufe erklärt[1], und schon Holsten nahm sofort den Anlaß wahr, mit Hinweis auf Rm 3_{24-25} von Paulinismus des Markus zu reden[2], während andere es mit dem Rückgriff auf den allgemein urchristlichen Glauben bewenden lassen[3]. Umgekehrt wird von anderer Seite her vielmehr betont, die Johannestaufe sei nicht ein zuverlässiger Ausgangspunkt für die Erklärung des urchristlichen Taufbrauches, weil schon in den neutestamentlichen Berichten sich das spätere Bestreben zeige, »die Johannestaufe auf Kosten der christlichen herabzusetzen«[4]. Zwischen diesen beiden kritischen Voraussetzungen muß man nun wählen: eine muß gewiß falsch sein. Da man nun annimmt, es habe im Urchristentum eine Art Rivalität bestanden zwischen den Anhängern des Täufers und den Christusgläubigen[5], so scheint offensichtlich die zweite der beiden Voraussetzungen die richtige zu sein. Auch ohne diese Hypothese ist es nicht klar, was für ein Interesse das Urchristentum daran gehabt haben sollte, fälschlicherweise der Johannestaufe Wirkungen zuzuschreiben, um deretwillen man doch eben das eigene christliche Taufsakrament hochschätzte[6] Man wird daher das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν als richtige Beschreibung des Effekts, den der Täufer dem von ihm gehandhabten Sakrament (denn um ein solches handelte es sich doch wohl tatsächlich bei seiner Taufe, nicht bloß um eine symbolische Handlung) zuschrieb, gelten lassen müssen[7]. Steht aber die Sache so, dann

[1] So M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer S. 58.

[2] Synopt. Evv. S. 4.

[3] So B. Weiß, Komm. S. 14, E. Klostermann, Handb. II S. 6, Hadorn, Entstehung des Markus-Evang. S. 7, Joh. Weiß, Altestes Ev. S. 95.

[4] So W. Heitmüller, Im Namen Jesu S. 272.

[5] Vgl. z. B. P. Wernle, Anfänge unserer Religion S. 93.

[6] Mit Rücksicht auf die christliche Taufe bestreiten der Johannestaufe den Effekt der Sündenvergebung Tertullian de baptismo 10. 11, Orig. Comm. in Joh IV 33, in ep. ad Rom. lb. V, 8 zit. bei W. Bauer, Leben Jesu im ZA. der ntl. Apokr. S. 104f. Viel weiter zurück geht der Anstoß an dem εἰς ἄφ. ἁμ. der Johannestaufe wegen der Taufe Jesu, der doch Sündenvergebung nicht nötig hatte, so das Hebr.-Ev. Fragment 3 (nach Zählung E. Klostermanns Apokrypha II) bei Hieron. c. Pelag. III 2. aber sichtlich auch schon Mt 3_{14} f.

[7] So Wernle, Anfänge 93: nach Joseph. Ant. XVIII 5, 2 hätte freilich Johannes

sagt die Stelle 1_4 nichts über die Anschauung des Markus hinsichtlich der christlichen Taufe, und mit dem Argument, das Holsten hier für den Paulinismus des Markus herausholte, ist es von vornherein nichts.

Mc 1_8 wird nun der Wassertaufe des Johannes die Taufe πνεύματι ἁγίῳ, die der »Stärkere« üben wird, gegenübergestellt. Die gewöhnliche Annahme geht dahin, mit dem »Stärkeren« sei der Messias gemeint[1]. Handelt es sich um die geschichtliche Frage, ob dies die Auffassung des Täufers selbst gewesen sei, so hat man triftigen Grund, diese Interpretation zu bezweifeln[2]. Steht nur die Auffassung des Markus in Frage, so ist sie unstreitig richtig. Für ihn ist zweifellos der Christus Jesus das Subjekt zu βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ. Man hat angenommen, in einer dem Markus vorliegenden Quelle habe hinter ἁγίῳ auch noch das καὶ πυρί von Mt 3_{11} gestanden. Da aber Markus hier an die christliche Taufe denke, und bei derselben nur der Geist, nicht das Feuer wirksam sei, habe er den Zusatz gestrichen[3]. Allein man wird richtiger urteilen, das καὶ πυρί sei, statt von Markus gestrichen, vielmehr von dem Bearbeiter Matthäus zugesetzt[4]. Damit fällt aber schon ein Argument für die Annahme, Markus meine hier das christliche Taufsakrament, das den Geist vermittelt, dahin. Zudem sprechen verschiedene Eigentümlichkeiten des Markustextes vielmehr gegen diese Annahme. Von der christlichen Taufe konnte man auch zur Zeit des Markus nicht sagen: sie ist eine Taufe nicht mit Wasser, sondern mit Geist. Diese war vielmehr eine solche mit Wasser und Geist[5]. Sodann paßt es schlecht zu der christlichen Taufe, wenn Markus die Sache so darstellt: die Geistestaufe durch den Messias empfangen diejenigen, die zuvor von Johannes mit Wasser getauft worden seien (vgl. das zweimalige ὑμᾶς 1_8)[6]. Endlich ist die christliche Taufe nicht eine Taufe durch den Messias Jesus, sondern eine Taufe »auf seinen Namen«. Das alles zwingt zu der Feststellung, daß 1_8 gar nicht an die christliche Taufe gedacht ist, und daß Markus

zur Benützung der Taufe aufgerufen eben gerade nicht ἐπί τινων ἁμαρτάδων παρατήσει, aber schon Strauß hat ausdrücklich trotz dieser Notiz an der Richtigkeit des εἰς ἄφ. ἁμ. festgehalten, Leben Jesu 1835 I S. 322.

[1] So Wohlenberg, Komm. S. 43, B. Weiß, Komm. S. 16.

[2] So Wellhausen, Markus S. 4, und besonders Schweitzer, Gesch. der Leben-Jesu-Forschung S. 418. [3] So Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 125.

[4] So E. Klostermann, S. 170, Wellhausen, Matthäus S. 6.

[5] So Wellhausen, Markus S. 5. [6] Vermerkt von Wohlenberg S. 43.

also hier βαπτίζειν in übertragener Bedeutung braucht[1]. An was man nun in Wahrheit im Urchristentum bei dieser Täuferweissagung gedacht hat, zeigt ein Blick in die Apostelgeschichte. Dort erscheint nämlich dieses Täuferwort zweimal (1 5 11 16), aber es ist dem Auferstandenen in den Mund gelegt (mit einigen formellen Abänderungen des Wortlautes von Mc 1 8, die sich leicht aus dem Wechsel in der historischen Situation und in der Person des Sprechers ergeben). An keiner der beiden Stellen ist jedoch an die christliche Taufe gedacht. Vielmehr ist das Getauftwerden mit heiligem Geist« beidemal, wie aus dem Kontext zur Genüge ersichtlich wird, auf das Act 2 1 ff. berichtete Ereignis der wunderbaren Geistesausgießung des Pfingsttages zu beziehen. Es existiert augenscheinlich kein Grund gegen die Annahme, die fragliche Weissagung sei im Urchristentum allgemein in diesem Sinne verstanden worden, und so habe auch Markus bei seiner Wiedergabe des Täuferspruches 1 8 lediglich an jene Geistesausgießung von Act 2 1 ff. gedacht.

Wir haben also allen Grund, daran festzuhalten, daß Markus auch in der Stelle 1 8 gar nicht an die christliche Taufe denkt, und so fällt denn freilich die Behauptung, Markus rede hier von »dem Zwecke der Taufe in paulinischem Geiste«[2], ohne weiteres dahin.

2. Die Taufe Jesu, Mc 1 9–11. Daß Markus hier in paulinischer Weise Aussagen mache über die christliche Taufe, hat auf das bestimmteste Volkmar darzutun gesucht: »Also soll die Taufe Jesu, die die Geistestaufe ward, das Vorbild für die Taufe aller sein, die ihm folgen, daß sie zur Begabung mit dem Geist des Vaters führe, der da spricht: Du mein Sohn, der Geliebte! ... Wodurch ist er nun der Christus oder Sohn Gottes geworden? Durch den unmittelbar von Gott gegebenen Geist, erst dadurch: also es können auch alle, die seinen Weg gehen, gleicherweise den Geist Gottes empfangen und dadurch Kinder oder Söhne Gottes werden, wie Paulus ausdrücklich sagt: Alle, die von Gott (und Jesu) Geist getrieben werden, sind Söhne Gottes, υἱοὶ θεοῦ (Rm 8 14)«[3]. Daß nun 1 9–11 in dieser Weise nicht nur an die Taufe des Messias, sondern auch an die Taufe der Gläubigen zu denken sei, deutet Markus mit keinem Worte an. Die Volkmar-

[1] So Wellhausen, a. a. O. S. 5. [2] So Holsten, Synoptische Evv. S. 5.
[3] Marcus S. 40; wie Volkmar auch Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 48. 100.

sche Interpretation operiert also mit Eintragungen in den Text, deren Berechtigung nicht zu erweisen ist, ja äußerst fraglich bleiben muß, was sofort aus folgender Überlegung ersichtlich wird: Wir erinnern uns hier an den im 1. Kapitel dieses II. Teiles unserer Untersuchung zitierten Satz M. Brückners: »Sobald man Jesus als den Messias anerkannte, mußte man auch den Zeitpunkt seiner Geistbegabung festsetzen, sei es bei der Taufe, sei es bei der Geburt«. Danach ist die Geistbegabung Mc 1_{9-11} sachlich lediglich gleichbedeutend mit der Verleihung der messianischen Würde und der Ausrüstung zum messianischen Amt, und damit ist die vollständige Erhebung Jesu über das gewöhnliche Menschenwesen gegeben. Die Unterschiebung, Markus denke nun bei der Taufe Jesu zugleich an die Tatsache, daß ja auch die Christen in der Taufe den Geist empfangen, zerstört aber geradezu diese innere Logik der Taufgeschichte. Allein, gesetzt, man könne diese Schwierigkeit dadurch umgehen, daß man noch einen zweiten — von Markus freilich ebenfalls nicht ausgesprochenen! — Gedanken hinzunimmt: nicht bloß wie, sondern auch weil Jesus hier in der Taufe mit dem Geist begabt und dadurch der Messias wird, eben deshalb erhalten nun auch die Gläubigen in der Taufe den Geist, so ist damit doch noch nicht das Mindeste für den Paulinismus des Markus erwiesen. Denn die Idee vom Geistesempfang in der Taufe ist keine speziell paulinische[1], sondern eine allgemein-urchristliche[2], und die dem Markus mit Hilfe der dargelegten Eintragungen zugeschriebene Ableitung der christlichen Taufe aus der Taufe Jesu ist dem Paulus überhaupt unbekannt[3].

Stehen die Dinge so, dann können wir um so unbefangener an unserem vorhin begründeten Standpunkt festhalten, daß Markus in der Stelle 1_{9-11} in keiner Weise auf die Taufe der Gläubigen

[1] Dies gegen W. Bousset, der neuerdings Kyrios Christos S. 57 Anm. 1 die Überzeugung, daß jeder Christ den Geist besitzen muß, für eine »dogmatische Annahme« erklärt, die »wahrscheinlich erst aus der paulinischen Theologie« stamme.

[2] Vgl. z. B. Act 2_{38}; die Stelle gehört nach Joh. Weiß, Urchrist. S. 7 zu der petrin. Quelle B! — Ebenda S. 495 will er übrigens annehmen, die Verleihung des Geistes falle für Paulus nicht notwendig mit der Taufe zusammen. Aber das ist zweifellos unrichtig.

[3] Vgl. Alb. Schweitzer, Geschichte der paul. Forschung S. 164: »Nirgends deutet er an, daß bei der Taufe der neue Mensch, »das Gotteskind«, in dem Gläubigen geboren werde, wie einst Jesus bei diesem Akt zu seiner messianischen Würde erhoben wurde«.

reflektiert, und daher auch hier zu einem Vergleich mit der paulinischen Anschauung über die Taufe überhaupt schon die materielle Grundlage fehlt.

3. Die Todestaufe Mc 10 $_{38-39}$. Es ist geäußert worden, für den Fall, daß an dieser Stelle die »Taufe«, da sie bei Matthäus (20 $_{22-23}$) fehlt, als ein Zusatz des Markus zu seiner Quelle zu betrachten wäre, sei dessen Entstehung auf Rm 6 $_{3\ 4}$ zurückzuführen[1]. Danach fände sich also an unserer Stelle ein Nachhall jener eigentümlichen paulinischen Überzeugung, daß der Gläubige in der Taufe Tod und Auferstehung des Christus nacherlebt[2]. Wir können es unterlassen, diese Auffassung näher zu prüfen. Es ist ohne weiteres klar, daß wir es hier mit einer Parallele zu dem bereits besprochenen Verhältnis des ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι (Mc 8 $_{34}$) zu dem paulinischen συσταυροῦσθαι Χριστῷ (Gal 2 $_{20}$) zu tun haben. Mc 10 $_{39}$ ist gemeint die Nachfolge der Jünger ins Martyrium[3]. Und dieses Martyrium wird mit einer auch dem AT bekannten Metapher[4] eine Taufe genannt. Ganz anders steht die Sache bei Paulus. Dort ist vielmehr unter »Taufe« das wirkliche Taufsakrament zu verstehen, und als eine seiner Wirkungen wird das Sterben mit Christus angegeben. Dieses Sterben mit Christus hat für Paulus mit Martyrium nichts zu schaffen. Darum hätte das fragende δύνασθε des Markus (10 $_{38}$) bei Paulus keinen Sinn. Er denkt bei dem Sterben der Gläubigen in der Taufe an einen geheimnisvollen, sakramentalen Vorgang, der keine Schmerzen verursacht und keine Selbstüberwindung kostet. Die Gedanken sind also bei Markus und Paulus an diesem Punkt so verschieden wie nur möglich. Und es ist, wenn sich doch Mc 10 $_{39}$ völlig verstehen läßt aus der alttestamentlichen Bilderrede, nicht abzusehen, was in diesem Fall der Umweg über Rm 6 $_{3\ 1}$ noch soll erklären können. Er erklärt nichts, verdunkelt und kompliziert vielmehr unnötigerweise. 10 $_{39}$ denkt also Markus gar nicht an die Taufe der Gläubigen.

[1] So nach Vorgang von A. Merx, Die vier kanon. Evv. II 2 S. 128, auch H. Holtzmann, Arch. f. Relig. Wiss. 1907 S. 39.

[2] Joh. Weiß will zwar aus dem ἢ ἀγνοεῖτε Rm 6 $_3$ schließen, diese Vorstellung sei bei Paulus »nicht eigentlich als original zu betrachten«. Aber das ist eine grundlose Annahme.

[3] So H. Holtzmann, Synoptiker S. 159, E. Klostermann, Handb. II S. 89, Wohlenberg, Komm. S. 285.

[4] Vgl. Jes 21 $_4$: ἡ ἀνομία με βαπτίζει.

und so fällt denn der Vergleich mit der paulinischen Taufanschauung von vornherein dahin.

Übrigens sei hier ergänzungsweise noch bemerkt, daß die völlig heterogene Art der beiden soeben miteinander konfrontierten Stellen aus Markus und Rm sich weiterhin darin bekundet, daß umgekehrt an dem fraglichen Punkt auch nicht Paulus aus Markus sich erklären läßt[1]. Was für ein krasses Mißverständnis müßte man dabei dem Apostel zutrauen! Aus einer bloßen Metapher hätte er versehentlich ein Sakrament, aus dem Märtyrertod eine sakramentale Wirkung gemacht! Das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Dies um so mehr, als ja die Metapher Mc 10_{39} ohne weiteres als solche erkennbar ist. Das βάπτισμα Mc 10_{39} auf die christliche Taufe zu deuten, wäre genau so läppisch gewesen wie eine Deutung des πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω auf das Abendmahl[2].

Die Beantwortung der drei diesem Kapitel vorangestellten Fragen hat zu dem einigermaßen überraschenden Ergebnis geführt, daß Markus gar nirgends auf die christliche Taufe Bezug nimmt. Wir können daher seine Anschauung in diesem Punkt mit der paulinischen gar nicht vergleichen. Das soll gewiß nicht heißen, daß er keine gehabt habe. Sie wird sogar insofern mit der paulinischen Übereinstimmung aufgewiesen haben, als auch er die Abwaschung der Sünden und den Geistesempfang mit der Taufe auf den Namen Jesu verbunden haben wird. Aber das war doch zugleich das Allgemein-Urchristliche. Die bereits angeführte Stelle Act 2_{38} beweist es. Das in diesem Abschnitt gewonnene Resultat, daß Markus in seiner Schrift keine einzige Aussage über die christliche Taufe bietet, verdient übrigens noch aus einem ganz besonderen Grunde ins Licht gerückt zu werden: An so manchem Punkte seiner Darstellung wird von der Forschung dem Markus der Vorwurf gemacht, er trage Momente der urchristlichen Gemeindeüberzeugung in die Worte Jesu zurück. Nun haben wir mindestens einen Punkt festgestellt, an dem er dies sicher nicht getan hat. In der an Markus anschließenden, späteren Evangelienschriftstellerei wurde dies anders: bald einmal redete wenigstens der Auferstandene von der christlichen Taufe

[1] Eine solche Ableitung versucht Gloatz, StKr. 1895 S. 780. Auch P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 84 läßt den Apostel auf Mc 10_{38} f. zurückgreifen.

[2] Es verdient Erwähnung, daß weder Volkmar, noch Holsten, noch M. H. Schulze etwas von einer Beziehung zwischen Mc 10_{38} f. und Rm $6_{3\,4}$ gewußt haben.

(Mt 28 19), zuletzt aber auch noch der irdische Jesus selbst: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος . . . (Joh 3 5). Hier steht nun nicht mehr wie bei Markus der Geist im Gegensatz zum Wasser, sondern ist mit ihm verbunden, und es ist daher hier nun wirklich an die christliche Taufe gedacht.

B. Das Abendmahl.

Wir haben hier das Verhältnis der beiden Berichte über die historische Abendmahlsfeier zu bestimmen: Mc 14 22–25 und I Cor 11 23–25.

Unwesentliche Differenzen sind folgende:

	Markus	Paulus
1.	λαβών	ἔλαβεν
2.	εὐλογήσας	εὐχαριστήσας
3.	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς	—
4.	λάβετε	—
5.	—	Bedeutung des Todes Jesu mit dem σῶμα verknüpft.
6.	καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. καὶ εἶπεν αὐτοῖς	ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων
7.	Διαθήκη ist mit τὸ αἷμά μου verbunden.	Διαθήκη ist mit ποτήριον verbunden.
8.	Bedeutung des Todes Jesu mit dem αἷμα verknüpft.	—

Aus den übrigen Differenzen lassen sich jedoch ziemlich sichere Schlüsse ziehen:

Ein späterer Berichterstatter sagt nicht ὑπὲρ πολλῶν statt ὑπὲρ ὑμῶν (Markus), sondern umgekehrt ὑπὲρ ὑμῶν statt ὑπὲρ πολλῶν (Paulus), läßt nicht καινή bei διαθήκη weg (Markus), sondern fügt καινή als (richtige) Erläuterung hinzu (Paulus), läßt nicht τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν weg (Markus), sondern setzt diese Aufforderung, wo sie fehlt, hinzu (Paulus), fügt nicht ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου κτλ. hinzu (Markus)[1], sondern läßt einen derartigen Passus weg (Paulus).

Wo die Differenzen also einen Schluß auf die Priorität zu-

[1] Vgl. Wellhausen, Markus S. 118: Der Ausspruch 14 25 macht einen sehr altertümlichen Eindruck.

lassen, erscheint durchweg der Markustext als der ursprünglichere, der paulinische als der abgeleitete[1].

Es wäre nun eine merkwürdige Verleugnung dieses sichern Resultats, wollte man das, was Markus mit Paulus gemeinsam hat, nämlich den Begriff der (neuen) διαθήκη als einer Wirkung des Todes Jesu, doch wieder auf paulinischen Einfluß zurückführen. Wir stützen uns in der Ablehnung einer solchen Beurteilung zunächst auf die im Kapitel über den Tod des Christus gegebene Beweisführung. Hier, wo es sich nun um den Abendmahlsbericht als ganzen handelt, müssen noch einige ergänzende Feststellungen gemacht werden. Geht einmal aus den Differenzen zwischen Markus und Paulus klar hervor, daß der Markusbericht der relativ ursprüngliche ist, der paulinische dagegen ein Stadium späterer Bearbeitung darstellt, dann ist es methodisch das Gegebene, auch in den übereinstimmenden Punkten die mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit nicht Markus, sondern Paulus zuzuschreiben, es müßten denn ganz gewichtige andere Gründe speziell in diesen Punkten eine Umkehrung des Prioritätsverhältnisses verlangen. Solche Gründe sind nun freilich ins Feld geführt worden. Man hat die Abendmahlsberichte des Markus und Paulus als zusammengehörig dem kürzern Lukastext 22 14 ff. nach Cod. D gegenübergestellt (wogegen der gewöhnliche längere Text der jüngere sein soll), ferner den Abendmahlsgebeten der Didache (c. 9 und 10), insofern hier wie bei Lukas (D) eine Überlieferung vorliege, die das Abendmahl nicht mit dem Opfertod Jesu in Beziehung setze. Neben einer derartigen Überlieferung müsse der Markusbericht ebenso sekundär erscheinen wie der paulinische, und der hiermit gegebene prinzipielle Unterschied zwischen Markus und dem Lukastext von D und der Didache müsse eben auf paulinische Beeinflussung zurückgeführt werden[2].

Dazu ist folgendes zu sagen. Daß der kürzere Lukastext von D der ursprüngliche sei, der längere die spätere Bearbeitung, ist keineswegs sicher. Es kann auch der kürzere als die Bearbeitung des längeren verstanden werden[3]. Und die Abendmahlsgebete der Didache kommen hier zum Vergleich in Wahr-

[1] So z. B. auch Wellhausen, Markus S. 113.

[2] So Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 67 f. 297; Schriften des NT I S. 205 f., anders jedoch Urchristentum S. 505 ff.

[3] So Alb. Schweitzer, Abendmahl I S. 45 f.; vgl. auch Hugo Jüngst StKr. 1895 S. 239 Anm. 3.

heit gar nicht in Betracht. Es handelt sich in der Apostellehre ausschließlich um das, was bei der urchristlichen, resp. altchristlichen Gemeindefeier gesprochen werden soll. Von den bei der historischen Feier gesprochenen Worten Jesu fehlt in der Didache nicht nur das Markus und Paulus Gemeinsame, sondern es wird davon überhaupt nichts reproduziert. Was aus der Didache zu entnehmen ist, ist zunächst nur die freilich eigenartige Tatsache, daß man in der ersten Hälfte des II Jhs eine Abendmahlsliturgie verfassen konnte, ohne sich im geringsten veranlaßt zu fühlen, irgendeines der Abendmahlsworte Jesu darin aufzunehmen. So wenig man nun daraus den Schluß ziehen dürfte, der Autor der Didache habe überhaupt keine solchen gekannt, so wenig ist man offenbar zu dem anderen Schluß berechtigt, er habe nichts gewußt von einem Wort, mit dem Jesus, sei es in der Form des Markusberichts, sei es in der Form der paulinischen Darstellung, bei der historischen Feier der Abendmahlshandlung eine Beziehung auf den Opfertod gegeben habe. Eine urchristliche Abendmahlsliturgie und ein Bericht über die Worte Jesu bei der historischen Feier sind augenscheinlich so verschieden geartete Größen, daß man nicht die eine gegen die andere, nicht die Didache gegen Markus und Paulus ausspielen darf! Es heißt den hier vorliegenden gordischen Knoten nicht lösen, sondern gewaltsam zerhauen, wenn man, um Markus und Paulus mit der Didache auf eine Linie stellen zu können, einfach annimmt, die von ihnen berichteten Abendmahlsworte Jesu müßten in der urchristlichen Gemeindefeier selbstverständlich als liturgische Formeln im Gebrauch gewesen sein[1]. Eben nicht! Das ist ja gerade das Merkwürdige! Wäre dem anders gewesen, so müßte man es doch einen Einfall von unerklärlicher Kühnheit heißen, wenn der Autor von Did. 9 die »Einsetzungsworte« Jesu zu Kelch und Brot einfach gestrichen und anderes an deren Stelle gesetzt hätte. Aber nicht erst in der ersten Hälfte des II Jhs, sondern vor allem in der Urgemeinde können die »Einsetzungsworte« nicht zur Abendmahlsliturgie gehört haben. Wären diese dem Paulus als liturgische Formeln der urchristlichen Gemeindefeier bekannt gewesen, dann würde er ihre Kenntnis niemals aus einer besonderen Offenbarung des himmlischen Christus abgeleitet haben (I Cor 11 23)[2].

[1] So gerade Joh. Weiß in seiner Beweisführung Ält. Ev. S. 67 f.

[2] Diese Exegese wird zwar bestritten von Ph. Bachmann, Komm. z. St. S. 374, aber offensichtlich mit Unrecht, vgl. Bousset, Schriften des NT II S. 127; Lietzmann, Handb. III S. 131.

In der urchristlichen Abendmahlsliturgie haben Worte Jesu, die er bei der historischen Feier gesprochen, keine Rolle gespielt, weder die von Markus und Paulus gemeinsam überlieferten, noch irgendwelche andere[1]. Diese Tatsache mag man erklären wie man will, jedenfalls verbietet sie es, bei der Didache den Beweis für die Behauptung holen zu wollen, Markus müsse, sofern er Jesus beim letzten Mahl von der Bedeutung seines Todes reden läßt, eben trotz der sonstigen relativen Ursprünglichkeit seines Berichts von Paulus beeinflußt sein.

Noch eine Bemerkung zu dem eschatologischen Wort, mit dem Markus Jesus die historische Feier beschließen läßt. Paulus läßt es fallen. Trotzdem kann man aber nicht sagen, das Abendmahl stehe bei ihm nicht mit eschatologischen Gedanken in Verbindung. Er nennt das Essen und Trinken bei der Gemeindefeier eine Verkündigung des Todes des Herrn ἄχρι οὗ ἔλθῃ (I Cor 11_{26}). Spielt hier der Parusiegedanke in die Gemeindefeier herein, so bei Markus in das historische Abendmahl. Denn wenn auch bei Markus vom Reich die Rede ist und vom kommenden messianischen Mahl, so liegt doch hier der Parusiegedanke unausgesprochen im Hintergrund. Denn das Reich kommt für Markus mit der Parusie. Jedenfalls ist das messianische Mahl nicht ohne diese Voraussetzung denkbar. In dieser Verbindung des Abendmahls mit dem Parusiegedanken konstatieren wir also eine Übereinstimmung zwischen Markus und Paulus. Von paulinischem Einfluß läßt sich dabei freilich nicht reden. Die Formulierungen sind bei beiden so eigenartig wie möglich.

Wie legen sich Markus und Paulus die Gleichung Brot = Leib, Wein = Blut Christi zurecht? Die Entscheidung hierüber ist nicht leicht. Daß der Ausdruck κοινωνία τοῦ αἵματος und τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (I Cor 10_{16}) auf die Vorstellung zurückgehe, daß man den Gott in Nachbildung essen könne[2], ist neuerdings bemerkenswerterweise gerade von »religionsgeschichtlicher« Seite her wieder bestritten worden[3]. In der Tat muß zunächst als Tatsache respektiert werden, daß Paulus nie von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi redet, sondern nur

[1] So auch z. B. Spitta, vgl. das Referat O. Holtzmanns, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1904 S. 91.

[2] In dieser Richtung bewegt sich die Exegese noch bei Bousset, Schriften II S. 128 und Lietzmann, Handb. III S. 125. 133.

[3] Vgl. Carl Clemen, Reste primitiver Religion im ältesten Christentum 1916 S. 109 f.

vom Essen des Brotes und Trinken des Kelches. Zudem hat für seine Vorstellung der Christus wohl einen Leib, aber daß er gegessen werden könnte, müßte für ihn ein horrender Gedanke gewesen sein. Der leibliche Christus thront ja im Himmel zur Rechten Gottes, und sein jetziger Leib besteht nicht mehr aus Fleisch und Blut, sondern es ist der himmlische Doxaleib. Und der sarkische Leib des Christus ist gar nicht mehr vorhanden. Man wird füglich annehmen dürfen, auch Markus habe mit der Gleichsetzung von Brot und Leib, Wein und Blut nicht magisch-realistische Vorstellungen verbunden. Die Annahme paulinischer Beeinflussung ist dabei unnötig. Man hört ja im Urchristentum überhaupt nirgends etwas von einer Weihung der Abendmahlselemente zu Leib und Blut Christi. Sogar noch in der Didache wird die eucharistische Feier als Sättigungsmahlzeit gedacht[1]. Das sieht wirklich nicht nach zeremoniell-sakramentalem Essen aus. Geweihte Speise genießt man nicht in einem auf Sättigung berechneten Maß, sondern als φάρμακον[2], bei dem deshalb nicht auf eine solche Bemessung des Quantums bedacht zu sein braucht, weil es κατὰ μεταβολήν wirkt[3].

Endlich sei noch festgestellt, daß die paulinischen Begriffe κοινωνία und κοινωνός im Sinne von I Cor $10_{16\,ff.}$ bei Markus nicht anzutreffen sind.

Damit sind wohl die für unsere Aufgabe in Betracht fallenden Punkte erledigt, und es darf nach den hier angestellten Erwägungen als erwiesen gelten, daß Markus auch in seinen Anschauungen über das Abendmahl nicht von Paulus beeinflußt ist[4].

7. Eschatologie.

R. Drescher hat neuerdings die Auffassung begründet, Markus habe sein Evangelium weder im Interesse der Mission noch in der bloßen Absicht, historische Traditionen über das Leben Jesu festzuhalten, geschrieben, sondern mit dem bestimmten Zweck,

[1] Didache 10, 1: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι; gegen die Unterstellung, gerade weil das Moment der Sättigung zutage tritt, könne es sich hier gar nicht um das eigentliche Abendmahl handeln, sondern nur um einen ihm vorangehenden Akt der gemeinsamen Mahlzeit (Agape), kann nicht scharf genug protestiert werden. Wie in der Did. die εὐχαριστία, so erscheint schon bei Paulus das κυριακὸν δεῖπνον als Sättigungsmahl, und daß auch der Apostel an das Abendmahl selbst denkt, kann nur im Widerspruch zum Wortlaut von I Cor $11_{20\,ff.}$ bestritten werden.

[2] Ignat. ad Eph 20, 2. [3] Justin Apol. I 66, 2.

[4] So auch Wernle, Anfänge S. 95, ja selbst Holsten, Syn. Evv. S. 116.

die palästinensischen Christen in den bösen Tagen um 70 n. Chr. aufzurichten und zum Ausharren aufzumuntern durch den Erweis, daß das Elend, das jetzt über sie gekommen, bald vorübergehen werde, daß das Heil der Endzeit im Anzug, ja der Helfer, der Messias in der Person des wiederkommenden himmlischen Jesus schon »auf dem Wege« sei[1]. Dies alles unter der Voraussetzung, in Wahrheit sei Kapitel 13 der eigentliche Hauptkern der ganzen Schrift. Diese Auffassung ist keineswegs leichthin von der Hand zu weisen. Mag es sich jedoch damit verhalten, wie es will, so ist jedenfalls aus der bloßen Tatsache, daß die längste zusammenhängende Rede Jesu, die Markus bringt, gerade durch und durch eschatologischen Charakter aufweist, mit Sicherheit zu schließen, Markus habe an der Eschatologie ein ganz besonderes Interesse gehabt[2]. Das nämliche ergibt sich für Paulus, wenn man sich des Umstandes erinnert, daß er auf die korinthische Tendenz, auch nur in einem Punkt an dem ihm geläufigen eschatologischen Dogma zu rütteln, nicht weniger empfindlich reagiert als auf die judaistische These von der auch für die Heiden ungeschmälert weiter bestehenden Gültigkeit des Gesetzes[3].

Wir haben also im Vergleich zwischen Markus und Paulus allen einzelnen Punkten auch des eschatologischen Vorstellungskreises eingehende Aufmerksamkeit zu schenken. Allerdings ist von vornherein zu berücksichtigen, daß auf beiden Seiten keine Hemmung vorlag, hier sich einfach des jüdischen Erbes zu bemächtigen. Im Gegenteil, in der Gewißheit, der Christus sei gekommen, lag vielmehr geradezu die Tendenz, das jüdische Programm der endzeitlichen Zukunft erst recht aufzugreifen und seine baldige Realisierung zu proklamieren. Daher wird eine weitreichende Übereinstimmung in den eschatologischen Grundbegriffen das Natürliche sein, und diese ist nicht auf das Konto der Abhängigkeit des einen vom andern, sondern auf Rechnung der gemeinsamen Quelle, also der jüdisch-apokalyptischen Tradition zu schreiben.

Wir zerlegen das eschatologische Drama in seine einzelnen Akte und führen den Vergleich von Punkt zu Punkt.

[1] Zeitschr. f. ntl. Wissensch. 1916 S. 228 ff.

[2] So auch B. Weiß, Einleitung S. 505.

[3] Eine gänzliche Entwertung erfährt die paulinische Eschatologie bei Gillis Piton Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912. Auf dem ganzen Wege seiner Darstellung befindet sich jedoch dieser Autor in einem schlecht verhüllten, beständigen Kriegszustand mit den wirklichen Aussagen des Apostels.

A. Der Aonenwechsel und seine Vorzeichen.

Es versteht sich von selbst, daß wir bei Markus die allgemeinste Voraussetzung aller eschatologischen Gedankengänge antreffen, nämlich die Vorstellung verschiedener, von Gott bestimmt abgemessener Weltzeiten, die einander zu gegebener Stunde ablösen. Im Sinne von »gegenwärtige Weltzeit« braucht Markus ὁ καιρὸς οὗτος (10 30), abgekürzt einfach ὁ καιρός (1 15), und in der nämlichen Bedeutung ὁ αἰών (4 19) absolut[1]. Von dieser gegenwärtigen Weltzeit wird 1 15 gesagt: πεπλήρωται, das ihr von Gott gesetzte Maß ist voll, ist nun abgelaufen. Die Zeitspanne, die sich, seit Jesus mit dieser Ankündigung vor das Judenvolk trat, bis auf die Tage des Markus noch angehängt hat an den καιρὸς οὗτος, ist ein letzter Rest, der in Bälde ganz ausgelaufen sein wird. Und dann kommt die große Wende: der αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (10 30) bricht an.

Ebenso selbstverständlich ist, daß wir die nämliche Zeitrechnung auch bei Paulus antreffen. Die ganze Vorstellungsweise ist dem Judentum, von dem beide herkommen, völlig geläufig. Dies hier erst noch besonders zu betonen, wäre gänzlich überflüssig, hätte man nicht mehrfach das πεπλήρωται ὁ καιρός des Markus wegen Gal 4 4 als ein besonderes Kennzeichen für den Paulinismus ausgegeben«[2]. Und doch hat auch die Form des Ausdrucks in der jüdischen Apokalyptik ihre Parallele: »Denn er hat auf der Wage den Äon gewogen, er hat die Stunden mit dem Maße gemessen und nach der Zahl die Zeiten gezählt. Er stört sie nicht und weckt sie nicht auf, bis das angesagte Maß erfüllt ist[3]. Die positive Angabe selbst, daß nun das Maß dieser Weltzeit voll sei, kann natürlich nicht schon im Judentum sich vorfinden, weil sie nur für den möglich ist, der der Überzeugung lebt, der Christus sei in der Welt erschienen[4]. Wußte aber ein-

[1] Das τούτου bei A ist »erläuternde Glosse« (B. Weiß, Das Markusevangelium und seine Parallelen S. 147).

[2] So Holsten, Syn. Evv. S. 8, Volkmar, Marcus S. 67, H. Holtzmann, Einleitung S. 384, Neutestl. Theol. I S. 496, Synoptiker S. 114, Pfleiderer, Urchristentum I S. 339, W. Brückner, Prot. Monatsh. 1900 S. 427.

[3] IV Esra 4 36 f.

[4] Falsch ist es, wenn Feine, Jesus Christus u. Paulus S. 141, die Priorität des πεπλήρωται ὁ καιρός (Mc 1 15) gegenüber Gal 4 4 begründet mit dem Satz Baldenspergers, Selbstbewußtsein Jesu S. 237 Anm. 1: »Das πεπλήρωται aber konnte kein anderer aussprechen als der Messias«. So weit reicht die beweiskräftige Schlußfolgerung keineswegs.

mal das Urchristentum in Jesus den Christus als gekommen, dann war die Vorstellung, die »Zeit« sei »erfüllt«, sofort die erste selbstverständliche Schlußfolgerung. »Wer den Messias erwartet, hält den Abschluß der bestehenden Weltordnung, des αἰὼν οὗτος, für nahe«[1]. Das πεπλήρωται ὁ καιρός Mc 1 15 beweist also nicht das Geringste für den Paulinismus des Markus, weil die hier vertretene Überzeugung gar nichts charakteristisch Paulinisches an sich hat. Sie wird denn auch Gal 4 4 als eine allgemein bekannte Selbstverständlichkeit bloß beiläufig in einem Nebensatz ausgesprochen. Andererseits ist der Wortlaut bei Markus und Paulus ganz selbständig geformt. Paulus redet von dem πλήρωμα τοῦ χρόνου, das «gekommen« sei. Hier wie immer bei Paulus erscheint πλήρωμα als theologischer terminus. Es ist charakteristisch für das völlig andere theologische Niveau, das Markus Paulus gegenüber einnimmt, daß Markus πλήρωμα nur braucht zur Bezeichnung von Flicklappen an Kleidern und vollen Körben (2 21 6 43 8 20)! Aber es gibt auch sonst deutliche Anzeichen dafür, daß Markus in dem hier zu vergleichenden Punkt auch in der Form der Ausdrucksweise nicht von Paulus beeinflußt ist. Bei Paulus läßt sich ὁ νῦν καιρός als fester terminus nachweisen (Rm 3 26 8 18 11 5 II Cor 8 13). Markus kennt ihn nicht. Gerade das νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (10 30) beweist es. Dazu kommt ein Anderes. Paulus braucht αἰών und κόσμος promiscue[2]. So bekommt αἰών neben dem ursprünglich rein zeitlichen auch einen räumlichen Sinn. Bei Markus hat αἰών immer nur temporale Bedeutung. Er schreibt nie ὁ κόσμος οὗτος für αἰών wie Paulus, braucht κόσμος nur zweimal (8 36 14 9), und nicht in der prägnanten paulinischen Bedeutung, die diese irdische Welt einer bald sie ersetzenden, aber unsichtbar schon jetzt vorhandenen himmlischen als die schlechte und vergehende gegenüberstellt. Als einziges Synonym für αἰών braucht Markus καιρός.

Die Schilderung der dem Ende dieses Äons vorangehenden Zeichen die Markus Kap. 13 bietet, zeigt nach Art der jüdischen Vorbilder viel farbiges Detail. Wellhausen[3] gibt folgende Zusammenfassung des Inhalts: »1. Die ἀρχὴ ὠδίνων ist noch nicht das Zeichen der Endzeit, 2. das Zeichen des Anfangs der Endzeit ist die Erscheinung des entsetzenden Greuels, 3. das Zeichen

[1] So Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 4.
[2] Vgl. den Stellennachweis bei Kabisch, ebenda S. 140.
[3] Markus S. 100.

des Endes der Endzeit, des Eintretens der glücklichen Krisis, ist die Erscheinung des Menschensohnes. Zuletzt kommt noch ein Anhang, der außerhalb des Schemas liegt«. Gemeint sind die Verse 13 28–37.

Den Anfang der Wehen bilden: Verführung durch Pseudochristi (damit wird freilich etwas Späteres [13 21] vorausgenommen), Kriege, Erdbeben und Hungersnöte. Bei Beginn dieser Verwirrungstrübsal sollen aber die Jünger auf sich selber schauen. Denn die anhebenden Wehen werden ihr Geschick in Mitleidenschaft ziehen: sie werden unter dem Haß aller, ja sogar ihrer Angehörigen[1] zu leiden haben. Mit dem Auftauchen des Greuels des Entsetzens beginnen dann die eigentlichen Wehen, und der Verlauf der Ereignisse steigert sich zu einer seit Uranfang der Schöpfung beispiellosen Drangsal, die nicht einmal die Auserwählten aushalten könnten, hätte Gott nicht in seinem ewigen Ratschluß diese letzten Tage vor dem Ende verkürzt. Auch in diesem Stadium der Entwicklung werden falsche Christi und Propheten auftreten. Daß mit dem »Greuel« von 13 14 der Antichrist gemeint sei, wird fast allgemein angenommen[2]. Zuletzt greift das Geschehen von der Erde aus auch noch auf den ganzen übrigen Kosmos über, auf die Gestirne und alle sonstigen »Himmelsmächte«. Und dann ist das Ende da. Bemerkenswert ist die 13 10 ziemlich unvermittelt[3] auftauchende Angabe, das Evangelium müsse »zuvor« allen Völkern verkündigt werden. Auf was sich das πρῶτον bezieht, ist nicht klar[4].

Wie steht es mit diesem Gedankenkreis der »Vorzeichen« bei Paulus? Das Wort σημεῖον (Mc 13 4) kommt bei ihm im Sinne von »Vorzeichen des Endes« überhaupt nicht vor. Will man sich ein sicheres Bild von seiner Meinung machen, so gilt es, zunächst von II Thess abzusehen und folgendes zu beachten: Mehrfach spricht Paulus die Überzeugung aus (oder setzt sie voraus), daß das Ende nahe sei, so I Thess 4 15 I Cor 15 51 Rm 13 11 12 I Cor

[1] Dies die Deutung von 13 12 bei Wellhausen a. a. O. und Volkmar, Marcus S. 541.

[2] Aber Wellhausen weist ausdrücklich alle bestimmten Deutungsversuche als der Intention des Autors zuwider laufend ab, Markus S. 103.

[3] Der Zusammenhang mit V. 9 und 11 ist selbst Wohlenberg, Komm. S. 331 f. fraglich.

[4] B. Weiß, Komm. S. 220, u. H. Holtzmann, Synoptiker S. 168 beziehen es auf τέλος 13 7 13. Das hat seine Bedenken. Sachlich wäre eine Beziehung des πρῶτον auf den Anfang der Wehen passender. Aber dem steht der Kontext entgegen.

10 11 7 29 31 Phil 4 5. Nirgends aber wird im Zusammenhang dieser Stellen die Überzeugung von der Nähe des Endes mit einem Hinweis auf vorhandene Vorzeichen begründet. Sie wird überhaupt nicht begründet, sondern hat für den Apostel eine so selbstverständliche Gewißheit, daß er im Gegenteil diese Überzeugung vielmehr selber als Argument für andere Urteile oder auch für Mahnungen ins Feld führt. Auf die Frage, woher ihm denn diese Gewißheit gekommen sei, erhält man wohl die Antwort mit der Annahme, das Erdenleben Jesu sei für ihn das eine, große »Zeichen« geworden[1], dann aber auch die Tatsache der Geistesausgießung[2]. So kann er also das Ende für nahe halten und braucht als Stütze dieser Überzeugung keine künftigen Vorzeichen mehr. Das ist die eine Seite der Sache. Die Kehrseite liegt in der Beantwortung der Frage, ob sich außer II Thess 2 Aussagen finden, die das Ende eher hinauszuschieben scheinen, und ob solche Aussagen dann wieder mit dem Hinweis auf künftige Vorzeichen gestützt werden. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Nirgends stößt man auf Ankündigungen und Warnungen in der Art von II Thess 2 2 f. Und nirgends eine Schilderung künftiger Vorzeichen nach Art von Mc 13! Von dem ganzen Programm mit Kriegen, Erdbeben, Hungersnöten, falschen Messiassen, fallenden Sternen und Verfinsterung von Sonne und Mond ist keine Spur! Man pflegt allerdings darauf aufmerksam zu machen, daß Mc 13 10 eine deutliche Parallele darstelle zu Rm 11 25. Mit diesem Zeichen der Vollendung des Missionswerkes werde aber das Ende doch ziemlich weit hinausgerückt[3]. Hier hätte man also auch bei Paulus ein solches retardierendes Vorzeichen. Allein an dieser Stelle spielt doch offenbar eine falsche Auffassung herein. Schon Volkmar[4] hat die Hoffnung des Paulus, daß vor der Parusie die Welt erfüllt sein werde mit dem Evangelium, »etwas abenteuerlich« gefunden. Auch Pfleiderer urteilt: »Freilich ist schwer zu sagen, wie sich damit (mit der Hoffnung, die Parusie noch zu erleben) die Rom 11 ausgesprochene Erwartung reime, daß noch vor der Parusie die Fülle der Heiden sowohl als der Juden bekehrt sein werde«[5]. Allein wir legen hier gerade auf die Tatsache Gewicht, daß sich für Paulus eben faktisch beides

[1] So M. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie S. 179.
[2] So Gunkel, Wirkungen des hl. Geistes S. 53. 65.
[3] So Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 80 und Urchristentum S. 423.
[4] Marcus S. 541. [5] Urchristentum I S. 318.

»reimt«, und offensichtlich ohne die geringste Schwierigkeit. Es reimt sich für sein Bewußtsein so leicht, daß er gleich Rm 13 12 schreiben kann; ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Ist dies für uns nicht ohne weiteres klar, so muß dies seinen Grund darin haben, daß wir in das Sätzlein ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ etwas anderes hineininterpretieren, als Paulus damit sagen wollte. Schon das πλήρωμα ist zweifellos vielfach falsch interpretiert worden. Paulus meint nämlich damit »selbstverständlich nicht die ganze Fülle der Heiden überhaupt, sondern nur die ganze Fülle der zur Errettung prädestinierten . . ., über deren Anzahl Paulus sich gar nicht verbreitet, die ebensogut ein kleines Häuflein, wie eine große Schar der lebenden Menschen umfassen kann«[1]. Sodann steht aber fest, daß von einer Bekehrung von Juden und Heiden vor der Parusie faktisch gar nicht die Rede ist. Es wird nur gesagt, das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν müsse »eingehen«, bevor die »Rettung« des zum Teil verstockten Israel erfolge. Und daß diese Rettung Israels vor der Parusie stattfinde, wird zwar in den Kommentaren weithin als selbstverständlich vorausgesetzt, steht aber geradezu im Widerspruch zu dem, was Paulus selber klärlich mit dem Zitat Rm 11 26 unmittelbar darauf sagt: ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰσραήλ. Ὁ ῥυόμενος ist der Christus, das Futurum ἥξει bezeichnet seine Parusie[2]. Und nach der Parusie ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰσραήλ. Die Rettung Israels erfolgt also nicht vor, sondern erst nach der Parusie. Damit fällt erst ein Licht auf den Ausdruck εἰσέλθῃ (11 25). Das ist doch, wenn damit Bekehrung und Gläubigwerden der Heiden gemeint sein soll, eine recht inadäquate Formulierung: »Zum Glauben eingehen«[3] ist sonderbar, und Paulus sagt sonst nie so. Er braucht εἰσέρχεσθαι überhaupt nicht anders als im eigentlichen Sinn, was auch für Rm 5 12 gilt. Pfleiderer ergänzt daher zu εἰσέλθῃ ganz

[1] So Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 230.

[2] Wenn B. Weiß, Komm. z. St. S. 497 Anmkg., unter Mißachtung dieses Futurums die Beziehung auf die Parusie bestreitet mit der Auskunft, Paulus habe nirgends die Parusie von Zion aus erwartet, so vergißt er erstlich, daß Paulus noch viel weniger irgendwo die Meinung verrät, der irdische Christus sei ἐκ Σιών gekommen (eine Meinung, die ihm billigerweise auch nicht zugetraut werden darf), und er beachtet vor allem nicht, daß Paulus ja auch ein himmlisches Σιών kennt (Gal 4 26), dessen Sichtbarwerden offenbar für Paulus gerade mit der Parusie des Christus in Verbindung steht.

[3] So die Paraphrasierung in der Übersetzung der Stelle bei H. Lietzmann, Handb. III S. 59.

richtig »in das Christusreich«. Eben dieses nimmt seinen Anfang aber mit der Parusie. Des Paulus Meinung ist also: Erst nachdem das πλήρωμα der Heiden bereits (bei der Parusie) ins Messiasreich eingegangen sein wird, kann dann auch Israel gerettet werden. Diese Auffassung ist aber nach dem Grundsatz, der Rm 11 28 ausgesprochen wird (κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας), noch schärfer zu präzisieren: An dem Christus (und darum auch an seinem Reich, d. h. an der messianischen Zeit), den das Evangelium verkündet, können die Juden als ἐχθροί keinen Anteil erlangen. Insofern sie aber κατὰ τὴν ἐκλογήν Geliebte sind um der Väter willen, werden sie nach Ablauf der messianischen Periode gerettet werden und so endlich doch noch ins »Reich Gottes« eingehen[1]. Hat in dieser Auffassung die Stelle Rm 11 25 f. es zu tun mit Vorgängen, die nicht vor, sondern vielmehr nach der Parusie eintreten sollen, dann ist auch erst völlig klar, wieso sich 11 25 für Paulus ohne jede Schwierigkeit reimen kann mit der gerade noch 13 11 f. ausgesprochenen Überzeugung von der Nähe des Endes, speziell mit der auch hier zutage tretenden Hoffnung, die Parusie selber noch zu erleben (νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία). Zudem aber wird die Auffassung hinfällig, es handle sich Rm 11 25 um ein Vorzeichen, dessen Erfüllung erst die Nähe der Parusie anzeige, ein Vorzeichen aber, das gemäß der Natur der Sache (Vollendung der Weltmission) die Parusie noch in ziemliche Ferne hinausrücke. Dann ist es aber auch mit der Parallele zu Mc 13 10 nichts.

Von Vorzeichen ist also bei Paulus, sieht man von II Thess ab, überhaupt gar nicht die Rede[2]. Eine ganz andere Frage ist es, ob er den Begriff der »Messiaswehen« kenne. Das ist nun unzweifelhaft der Fall. Aber die Art und Weise, wie er sich die Sache zurechtlegt, ist gerade wieder ein Beweis dafür, daß er auf Vorzeichen nicht spekuliert hat. Den Ausdruck ὠδίν, im Sinne von Messiaswehen, braucht er zwar nicht[3]. Aber klar ersichtlich deutet er die Verfolgungstrübsale, die die Christen bestehen

[1] Das Recht zu einer solchen Unterscheidung zwischen messianischem Reich und Gottesreich ergibt sich aus dem weiteren Gang dieser Untersuchung.

[2] So auch G. Hollmann, Die Unechtheit des II Thess, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1904 S. 33.

[3] ὠδίν I Thess 5 3 bezeichnet das plötzlich hereinbrechende Verderben am Tage des Herrn selbst, Holtzmann Neut. Theol. I S. 213.

müssen, als solche Wehen der Endzeit. Er hat es den Thessalonichern zuvor gesagt, ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, ὅτι εἰς ταῦτα κείμεθα (I Thess $3_{3\,f.}$). Und nun ist es so gekommen: καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε. Die geweissagten Leiden der Messiaswehen treten als Christenverfolgungen in Erscheinung. Auf den Begriff Messiaswehen führt auch die ἐνεστῶσα ἀνάγκη (I Cor 7_{26}), um deretwillen er vom Heiraten abrät. Wenn hier den verheirateten Frauen wie Mc 13_{17} eine besondere Trübsal zugedacht wird, so geht dies sowohl bei Markus wie bei Paulus auf apokalyptische Anschauungen des Judentums zurück[1].

Es ist nun für die Anschauung des Apostels bezeichnend, daß er lediglich die Leiden der Christen als die messianischen Wehen betrachtet und diese also schon gekommen sieht. Er greift damit bloß auf das, was Markus (13_{9-12}) nur als eine Art Reflexwirkung der wirklichen Anfänge der Wehen auf die Christengemeinde beschreibt. Diese Verfolgungsleiden sind für ihn die Wehen selbst. Er rechnet nirgends darüber hinaus noch anderes dazu. Fragt man, von welchen Voraussetzungen aus Paulus auf die an sich keineswegs notwendige Deutung der Christentrübsal auf die messianischen Wehen gekommen sei, so bleibt nichts anderes übrig als seine Überzeugung vom nahen Ende[2]. Das ist nun aber die genaue Umkehrung der Vorstellungsweise bei Mc 13. Nach Mc 13 soll man vom Eintreffen geweissagter Wehen als von Vorzeichen schließen auf die Nähe des Endes, Paulus aber zieht umgekehrt aus der Überzeugung von der Nähe des Endes den Schluß, die messianischen Wehen müssen angebrochen sein, und deutet dann lediglich die Christenverfolgungen in diesem Sinne.

Endlich sei noch auf zwei Stellen bei Markus aufmerksam gemacht: 13_{20} und 13_{32}. Daß dies Angaben sind, die mit paulinischer Denkweise nichts zu tun haben, wird man wohl kaum bestreiten können. Auch I Cor 10_{13}, welche Stelle eine gewisse Parallele zu Mc 13_{20} enthält, ist gerade der für Markus charakteristische Gedanke einer Verkürzung des ursprünglich von Gott festgesetzten Maßes der Trübsalszeit nicht ausgesprochen.

Nach diesen Feststellungen kann von einer Beeinflussung des Markus durch Paulus nicht die Rede sein. Die Verschiedenheiten sind zu auffallend. Wir haben allerdings bisher II Thess

[1] Vgl. IV Esra 6_{21}, hierzu Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 231.

[2] So auch M. Dibelius bei Lietzmann, Handb. III 2 S. 13.

nicht mit zum Vergleich herangezogen. Dieser Brief wird hier als unecht betrachtet[1]. Allein selbst wenn mit der Echtheit zu rechnen wäre, so könnte von einer Beeinflussung des Markus durch Paulus immer noch nicht geredet werden. Ist auch in diesem Brief nun freilich von Vorzeichen die Rede, so ist doch klar, daß Markus seine Schilderung ganz unabhängig von II Thess 2 hält. Von den auffälligen Besonderheiten dieses Kapitels findet sich in Mc 13 keine einzige wieder. Auf das gemeinsame θροεῖσθαι[2] (Mc 13 $_7$ II Thess 2 $_2$) wird kaum jemand pochen wollen, ebensowenig auf die σημεῖα καὶ τέρατα (Mc 13 $_{22}$ II Thess 2 $_9$)[3].

B. Die Parusie.

Das Wort Parusie findet sich bei Markus nicht. Das Ereignis selbst aber wird deutlich beschrieben: Zu einer Stunde, die weder der Sohn noch ein Engel im Himmel, sondern nur der Vater selbst kennt (13 $_{32}$), die aber ἡ γενεὰ αὕτη (13 $_{30}$) noch erleben wird, wird sich der Himmel öffnen, so daß man den Menschensohn wird sehen können sitzend zur Rechten der Kraft (14 $_{62}$). Dann wird er »mit« oder »in« den Wolken des Himmels herniederfahren (14 $_{62}$ 13 $_{26}$), mit vieler Macht und Herrlichkeit (13 $_{26}$) — »in der Herrlichkeit seines Vaters« (8 $_{38}$) — begleitet von den heiligen Engeln (8 $_{38}$).

Daß Markus in diesem Glauben an die Parusie von Paulus beeinflußt sei, der ihn selbstverständlich auch teilt, wird wohl niemand behaupten wollen. An Einzelheiten ist zu erwähnen, daß bei Markus weder vom rufenden Erzengel noch vom letzten Trompetenstoß die Rede ist, auch nicht von einem κέλευσμα (I Thess 4 $_{16}$). Es ist aber sehr wohl möglich, daß auch Markus an derartige Begleiterscheinungen gedacht hat. Er geht nicht darauf aus, in der Beschreibung der Vorgänge eine eigene originale Auffassung zum Ausdruck zu bringen, sondern lehnt sich einfach an die danielischen Ausdrücke an, weshalb denn auch immer vom Menschensohn die Rede ist. Paulus dagegen reproduziert nicht Daniel. Wenn Markus die Engel zu Begleitern des Menschensohnes macht, so erscheinen bei Paulus neben dem Christus —

[1] Über die zuletzt noch von G. Hollmann, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1904 S. 33 ff. dargelegte Begründung der Unechtheit ist man auch heute noch nicht hinausgekommen, obschon einige Stimmen wieder für die Echtheit eingetreten sind.

[2] Cod D liest übrigens θορυβεῖσθε (Mc 13 $_7$).

[3] So freilich P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 177.

außer dem Erzengel — einfach »alle seine Heiligen« (I Thess 3 13). Und es ist nicht sicher, daß er damit Engel bezeichnen wolle. M. Dibelius plädiert für Engel mit dem Argument, da nach 4 16 die νεκροὶ ἐν Χριστῷ bei der Parusie erst auferstehen, so können unter den ἅγιοι nicht entschlafene Christen verstanden werden[1]. Dies scheint ihm in entscheidender Weise für die Deutung auf Engel zu sprechen. Allein wenn auch das Argument sachlich richtig ist, so ist damit doch nichts entschieden gegen eine Auffassung, wie sie Kabisch vorträgt, wonach bei den »Heiligen« zu denken wäre an »heilige Männer des alten Bundes, die, im Vorzug vor ihrem übrigen Geschlecht, in den Himmel entrückt waren und dort schon jetzt ihr ewiges Leben führten«, wie Henoch, Moses, Elias. »Ihnen wird eine ganze Reihe Geistesgenossen beigesellt werden dürfen«[2]. Diese Deutung hat in der Tat viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Ob die paulinische Aussage, daß der »Tag des Herrn« ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται (I Cor 3 13)[3], auch für Markus Geltung habe, ist fraglich. Jedenfalls findet sich bei ihm nichts derartiges. Auch von dem himmlischen Jerusalem von Gal 4 26 sagt Markus nichts, was gleich hier festgestellt sei, da doch logischerweise dessen Erscheinen für Paulus offenbar mit der Parusie im Zusammenhang steht. Denn die Parusie des Christus ist für Paulus gewiß nur ein einzelnes Moment in dem großartigen Offenbarwerden der gesamten himmlischen Welt.

C. Die Auferstehung.

Daß eine Auferstehung stattfinden werde, wird Mc 12 26 f. ausdrücklich betont und bewiesen mit dem Zitat Ex 3 2 6. Wann sie stattfinde, wird nicht näher ausgeführt. Aber daß der Vorgang unmittelbar mit der Parusie verbunden gedacht wird, geht wohl aus 13 27 hervor: »Und dann wird er die Engel aussenden und die Erwählten sammeln aus den vier Winden vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels«. Die Wendung ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ ist sonderbar, textkritisch jedoch nicht verdächtig. Jedenfalls erlaubt der Wechsel von γῆ und οὐρανός nicht, einfach an die Erde als Fläche zu denken[4]. Vielmehr wird gemeint sein: »vom

[1] Geisterwelt S. 31. [2] Eschatologie des Paulus S. 238.
[3] Vgl. Näheres hierzu bei Kabisch, a. a. O. S. 235.
[4] So noch B. Weiß, Komm. S. 204 und H. Holtzmann, Synoptiker S. 169.

(untersten) Ende der Erde bis zum (obersten) Ende des Himmels« [1]. Dann liegt hierin, daß der Messias bei seiner Parusie zunächst durch die Engel das Zeichen zur Totenauferstehung gibt. Der Wortlaut von Mc 13 $_{27}$ macht nun allerdings den Eindruck, als sei nicht an eine allgemeine Auferstehung, sondern nur an eine Auferstehung der Erwählten gedacht. Allein die ausschließliche Erwähnung dieser Kategorie wird wohl daher rühren, daß in dem ganzen Abschnitt das Interesse nur an dem Ergehen der Erwählten hängt. Welches das Endschicksal der andern, der Nichterwählten, sei, darüber erfährt man in Kap. 13 überhaupt nichts. Und doch steht nach andern Stellen fest, daß in dem hier vorausgesetzten Moment keineswegs nur die Auserwählten versammelt werden. Es werden auch diejenigen anwesend sein müssen, deren »sich der Menschensohn schämen wird, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters« (8 $_{38}$). Es werden auch diejenigen anwesend sein müssen, deren Endschicksal damit besiegelt wird, daß sie in die Hölle geworfen werden (9 $_{45\ 47}$). Markus denkt sich daher die Auferstehung, die bei der Parusie stattfinden soll, als eine allgemeine.

Die Differenz zwischen dieser Auffassung des Markus und der paulinischen liegt auf der Hand. Von einer Auferstehung bei der Parusie redet Paulus zwar auch. Aber weder ist es eine allgemeine noch eine Auferstehung der Erwählten aller Generationen, sondern nach paulinischer Auffassung werden bei der Parusie lediglich die verstorbenen Christen auferweckt werden (I Thess 4 $_{16}$ I Cor 15 $_{23}$). Der reale Hintergrund dieser Beschränkung der Parusieauferstehung auf die νεκροὶ ἐν Χριστῷ (= κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ I Cor 15 $_{18}$) liegt in dem Gedanken, daß bei der Parusie nur diejenigen auferstehen können, die bei Lebzeiten (oder ausnahmsweise auch — durch »stellvertretende Taufe« eines Lebenden — erst nach dem Tode! I Cor 15 $_{29}$) in den Besitz des Pneuma gelangt und so in mystische Gemeinschaft mit dem Christus getreten sind [2].

[1] So Hugo Greßmann bei E. Klostermann, Handb. II S. 115.

[2] So sehr klar schon ausgeführt bei Kabisch, Eschatologie S. 282ff. — Seiner Auffassung stand lange die andere gegenüber, daß bei Paulus vielmehr die »pneumatische« Eschatologie neben der jüdisch-populären Auferstehungshoffnung herlaufe, sei es mit ihr in bleibendem Widerspruch verharrend, sei es sie zuletzt völlig verdrängend, so besonders E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896. Die hier vorliegende Streitfrage mußte einmal umfassend untersucht und entschieden werden. Dies hat in gründlicher Weise besorgt

Von diesem eigenartigen eschatologischen Gedanken, der dem Apostel erst als Christ erreichbar war: Beschränkung der Parusieauferstehung auf diejenigen, die durch das Pneuma mit dem Christus verbunden sind, weiß Markus nichts. Um das Verhältnis von Markus zu Paulus vollends richtig zu erfassen, müssen wir jedoch hier der paulinischen Auferstehungsvorstellung noch tiefer nachgehen.

Eine besondere Streitfrage hinsichtlich der paulinischen Eschatologie lautet dahin, ob er überhaupt keine andere als die Parusieauferstehung kenne, oder ob vielmehr nach derselben noch ein zweiter Auferstehungsakt in Aussicht genommen sei. Es handelt sich vorab um die Auffassung von I Cor 15 23 ff. Der Wortlaut (εἶτα τὸ τέλος) an sich spricht zweifellos für eine solche letzte allgemeine Auferstehung. In dieser Hinsicht werden die Erörterungen Ph. Bachmanns[1] und Lietzmanns[2] dem Text besser gerecht als diejenigen Kabischs[3] und Deißners[4], die dem Apostel den Gedanken einer doppelten Auferstehung abstreiten. Es fragt sich nur, ob nicht sachliche Erwägungen diese Deutung unmöglich machen. Eine entscheidende Rolle spielte hier bisher das Argument, da ja für Paulus eben der Besitz des Pneuma die notwendige Vorbedingung für die Auferstehung sei, so müsse der Gedanke einer Auferstehung von Nichtchristen — und nur um solche könnte es sich bei einer zweiten, allgemeinen Auferstehung handeln — als ganz unmöglich aus der Darstellung der paulinischen Eschatologie gestrichen werden[5], oder es wäre denn erlaubt, als Hilfsgedanken zu ergänzen, »daß die ungläubig Verstorbenen im Jenseits noch vor ihrer Auferstehung bekehrt würden, so daß auch sie ἐν Χριστῷ auferweckt werden könnten«[6]. Allein diese Argumentierung ist ganz irreführend. Die paulinischen Briefe geben anderwärts Anlaß zu Erwägungen, denen zufolge dem Apostel der Gedanke einer zweiten allgemeinen Auferstehung vielmehr notwendig und selbstverständlich erscheinen mußte.

Kurt Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912. Einzelne seiner Positionen mögen sehr fraglich sein, aber in dem wichtigen Ergebnis, daß Paulus die Auferstehung der Gläubigen von je her, auch schon in I Thess, von ihrer pneumatischen Gemeinschaft mit dem Christus abhängig gedacht hat, wird seine Untersuchung wohl recht behalten.

[1] Komm. z. St. S. 446 f. [2] Handb. III S. 150.

[3] a. a. O. S. 285. [4] a. a. O. S. 24 ff.

[5] So Kabisch, a. a. O. S. 285, und Deißner, a. a. O.; auch Pfleiderer, Urchristentum I S. 327. [6] So Lietzmann, Handb. III S. 150.

Man hat gesagt[1], Paulus lasse doch gewiß auch die Frommen des alten Bundes am Heil der Endzeit teilnehmen; er werde sie daher in gewissem Sinne ebenfalls zu den »im Christus Entschlafenen« gerechnet haben. Der erste Satz versteht sich von selbst, der zweite muß ernstlich bestritten werden. Lebend oder tot »in Christus« sein kann, so gewiß die Gemeinschaft mit Christus von Paulus nur als pneumatische gedacht wird, nur der, der das Pneuma durch die Taufe empfangen hat. So gewiß aber die Frommen des alten Bundes gemäß der Art und Weise, wie Paulus die Situation der Generationen zwischen Adam und Christus beurteilt, des vom Christus ausgehenden Pneuma eben gerade nicht teilhaftig werden konnten[2], so sicher gehören sie für Paulus nicht zu den »in Christus Entschlafenen« und werden daher bei der Parusie auch nicht auferstehen können. Es muß daher für sie in einer zweiten Auferstehung gesorgt sein.

Hierzu kommt noch eine andere Überlegung. Es ist richtig bemerkt worden[3], daß die I Thess 4 13 ff. von Paulus beantwortete Frage der Thessalonicher nicht so verstanden werden darf, als hätten sie an der Auferstehung ihrer vorzeitig verstorbenen Angehörigen überhaupt gezweifelt. Da hätte denn doch, wie ein Blick auf I Cor 15 zur Genüge lehrt, Paulus eine ganz andere Tonart angeschlagen. Sie wurden bloß deshalb in Unruhe versetzt, weil sie bis jetzt noch nichts wußten von einer Auferstehung, die schon bei der Parusie stattfinden soll. Daß ihre Angehörigen bei der Endauferstehung wieder erweckt würden, war ihnen nicht zweifelhaft. Da diese aber erst am Ende des messianischen Reiches stattfindet, so wäre ihnen die Teilnahme an dieser messianischen Periode versagt geblieben, und sie wären somit gegenüber denen, die die Parusie erleben dürfen, empfindlich in Nachteil gekommen. Eben diese Möglichkeit bestreitet nun Paulus (4 15) mit der neuen Belehrung über die bei der Parusie stattfindende Auferstehung. Das alles weist darauf hin, daß Paulus den Thessa-

[1] So E. v. Dobschütz, Komm. zu I Thess S. 186.

[2] Man beachte, wie Paulus I Cor 10 1 ff. sich bemüht, zu der Geistverleihung der christlichen Ära aus der Zeit des alten Bundes mittels Allegorese ein Analogon aufzutreiben: Einmal wenigstens hatten auch die πατέρες ausnahmsweise Gelegenheit, sich taufen zu lassen, pneumatische Speise und pneumatischen Trank, von Christus gespendet, zu genießen. Allein es hat ihnen nichts genützt: sie sind trotzdem in der Wüste zugrunde gegangen!

[3] So von E. v. Dobschütz, Komm. zu I Thess S. 189, und Deißner, Auferstehungshoffnung S. 11 f.

lonichern in der Missionspredigt zwar nicht von Parusieauferstehung, wohl aber von einer später stattfindenden allgemeinen Auferstehung tatsächlich gesprochen hat.

Daß aber eine solche völlig innerhalb der Konsequenzen seiner sonstigen Überzeugungen gelegen haben muß, dafür spricht folgendes Argument in entscheidender Weise.

Warum können denn eigentlich bei der Parusie nur diejenigen auferstehen, die durch das Pneuma mit dem Christus verbunden sind? Diese Frage hat sich merkwürdigerweise, so nahe sie liegt, weder Kabisch noch Deißner, die doch die These selbst in ausführlichster Weise begründet haben, gestellt. Weder das Judentum noch — soweit unsere Kenntnis reicht — die Urapostel noch Jesus selbst haben die Auferweckung bei der Parusie an eine solche eigentümliche Bedingung geknüpft. Hier ist Paulus so völlig original, daß man fragen muß, wie er zu dieser Annahme gekommen sei. Hierüber geben aber seine Briefe in Wahrheit reichlich Auskunft. Es sei daran erinnert, daß er sich den θάνατος als ein persönliches Wesen denkt, daß er im Römerbrief darlegt, wie der Tod durch die Sünde zu königlicher Herrschaft über alle Menschen von Adam bis Christus gekommen sei, daß aber nun die Christen eben dadurch, daß sie das Pneuma empfangen, frei geworden sind von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Rm 8_2). Darum muß der Tod sie, wenn der Christus bei der Parusie erscheint, hergeben, eben weil sie auch als Gestorbene noch das Pneuma besitzen und dadurch in der Gemeinschaft mit dem Christus, über den der Tod seit der Auferstehung keine Macht mehr hat (Rm 6_9), geblieben sind (Rm 14_{8^b}). Aber nur sie gibt der Tod her bei der Parusie, über die andern behält er seine Macht, weil sie nicht Anteil haben an der pneumatischen Christusgemeinschaft. Nun eröffnet jedoch der Christus, wie gegen alle andern widergöttlichen kosmischen Mächte, so auch gegen den König Tod den letzten Entscheidungskampf (I Cor 15_{25}). Und dieser Kampf endigt mit einer vollständigen Unterwerfung des Todes als des letzten Feindes (I Cor 15_{26}). Damit ist aber die Möglichkeit der Auferstehung auch für alle diejenigen gegeben, die das Pneuma nicht empfangen haben. Und so gibt ja denn Paulus folgerichtig I Cor 15_{24} selbst als Termin jener zweiten Auferstehung (εἶτα τὸ τέλος) klärlich den Moment an ὅταν καταργήσῃ (sc. ὁ Χριστός) πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, und fügt zum Überfluß noch die Erläuterung bei, daß zu

diesen ἀρχαί, ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις, die vorher vernichtet werden müssen, als letzter Feind vor allem der Tod gehöre. Das ist ein völlig klarer geschlossener Gedankenzusammenhang, zu dessen Bloßlegung man keiner zweifelhaften exegetischen Künste bedarf [1]. Demzufolge ist es also offensichtlich nicht so, daß für Nichtchristen eine Auferstehung unmöglich ist, weil sie das Pneuma nicht empfangen haben, sondern sie wird im Gegenteil möglich ohne das, weil in der messianischen Zeit die Macht des Todes, der sie gefangen hält, gebrochen wird.

Damit enden wir bei dem Resultat, daß Paulus tatsächlich zwei Auferstehungsakte kennt, eine Parusieauferstehung der Christen und eine allgemeine Endauferstehung [2].

Wir konnten die Erledigung dieser Streitfrage nicht umgehen, weil das gewonnene Ergebnis im Vergleich zwischen Markus und Paulus eine Rolle spielt. Denn es ist ja klar, daß die Meinungen hier ohne allen Zweifel auseinandergehen. Markus kennt nur eine Auferstehung, und diese findet als eine allgemeine bei der Parusie statt.

Wir haben hier endlich sowohl bei Markus wie bei Paulus noch die Frage nach dem Wie der Auferstehung ins Auge zu fassen.

Der Auferstehung geht — was bei Markus einfach vorausgesetzt wird — ein »Zwischenzustand« voraus. Paulus macht im Unterschied zu Markus hierüber einläßliche Angaben, und es kann sich hier nur um die Frage handeln, wieviel hiervon wir auch bei Markus ergänzen dürfen. Nach Paulus ist die ἄβυσσος der Ort, da die Verstorbenen ihrer Auferstehung harren müssen (Rm 10_{7})[3]. Ihr Zustand ist dabei der der »Nacktheit« = Leiblosigkeit (II Cor $5_{1\,\text{ff.}}$)[4]. Denn das sarkische Soma muß man beim Sterben »ausziehen«, es der Verwesung im Grabe anheimfallen lassen und so also leiblos in die Unterwelt hinabsteigen. Auf

[1] Eine klare Darstellung der Sache findet sich bei Daniel Völter, Paulus und seine Briefe, 1905, S. 133.

[2] So auch M. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie S. 183, H. Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 227, Joh. Weiß, Urchristentum S. 413. E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen vom Gericht S. 107 f., H. Weinel, Bibl. Theol. des NT S. 378.

[3] I Cor 15_{55} ist doch wohl z. B. gegen Orig. θάνατε zu lesen statt ᾅδη.

[4] In der Exegese dieses vielumstrittenen Abschnitts müssen wir uns hier und und im folgenden — z. B. gegen Kabisch, a. a. O. S. 296 ff. — den eindringenden Erörterungen Deißners a. a. O. S. 55 ff. anschließen.

die Frage, was denn eigentlich noch in die ἄβυσσος gehe, würde Paulus wohl antworten: der ἔσω ἄνθρωπος (Rm 7 22)[1]. Da derselbe — sofern es sich um verstorbene Christen handelt — trotz des »Ausziehens« des Fleischesleibes des göttlichen Pneumas nicht verlustig geht, gilt er auch in der Abyssos noch als »im Christus« befindlich, und darauf beruht, wie eben ausgeführt worden ist, die Möglichkeit seiner Auferstehung schon bei der Parusie.

Markus redet nicht von der Abyssos. Bei Tod und Auferstehung Jesu scheint er vorauszusetzen, Jesus habe einfach drei Tage im Grabe geweilt. Es wird doch kaum angehen, anzunehmen, auch er habe die drei Tage mit dem Mythos von der Hadesfahrt Christi in Verbindung gebracht[2]. Man muß also davon absehen, bei Markus die paulinische Form der Vorstellung vom Zwischenzustand zu ergänzen.

Was nun den Akt der Auferstehung selbst betrifft, so können wir hier verweisen auf die im Abschnitt über die Auferstehung Jesu gewonnenen Vergleichspunkte und Ergebnisse und beschränken uns hier darum auf einige notwendige Ergänzungen. Vom Pneumabesitz als der Vorbedingung für die Auferstehung bei der Parusie weiß also Markus nichts. Auch ohne diesen steht es in der Macht Gottes (Mc 12 24), die Toten bei der Wiederkunft zu erwecken. Das muß damit zusammenhängen, daß er nicht wie Paulus den Tod als eine persönliche Macht auffaßt, die erst, durch ganz besondere Veranstaltungen gezwungen, die Toten herausgibt. Die Ersetzung des Fleischesleibes durch ein im Himmel vorhandenes Soma kennt er nicht. Es auferstehen der begrabene Leib. Das ist jedoch keineswegs einfach eine Auferstehung des Fleisches. Denn nach 12 25 ist mit der Auferstehung des alten Leibes die Verwandlung in eine engelgleiche Existenzform verbunden. Daß dieser Verwandlung bei der Parusie auch die überlebenden Erwählten teilhaftig werden sollen, versteht sich doch wohl von selbst, so daß hier die Anschauung des Markus stillschweigend durch den paulinischen Satz I Cor 15 51 ergänzt werden darf. Diese Verwandlung bringt es mit sich, daß die Auferstandenen οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται. Wir haben es demnach hier mit einer Vorstellungsweise zu tun, die zwischen der bloßen Auferstehung des Fleisches und der paulinischen Vertauschung des Fleischesleibs mit dem σῶμα πνευματικόν, dem οἰκη-

[1] Oder das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου Lüdemann, Anthropologie S. 148.

[2] Auch Bousset nimmt dies nicht an, Kyrios Christos S. 32 ff.

τήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ in der Mitte steht. Daß Markus die Verwandlungstheorie nicht in dem radikalen paulinischen Sinne vertritt, läßt sich übrigens auch aus anderweitigen Symptomen feststellen. In Übereinstimmung mit dem Satz, daß das Reich Gottes nicht Essen und Trinken ist (Rm 14 17), sagt Paulus I Cor 6 13: »Die Speisen dem Bauch und der Bauch den Speisen. Gott aber wird jenen wie diese vernichten«. Für Markus dagegen gehört die Vorstellung vom messianischen Mahl, bei dem man in neuer Weise ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου trinken wird (Mc 14 25), zur künftigen messianischen Herrlichkeit. Daß hier eine klare Differenz der Auffassung von der Verwandlung vorliegt[1], kann man nicht mit der Auskunft bestreiten, in der Schilderung Mc 14 25 handle es sich nur um ein »Symbol des Übersinnlichen«[2]. Denn Markus gibt nicht den geringsten Anlaß zu der Meinung, er wolle nicht wörtlich verstanden werden.

Wir haben hier indessen noch die im Kapitel über die Auferstehung Jesu offen gelassene Frage zu beantworten, ob Markus die Verwandlungstheorie, trotzdem er sie anders faßt als Paulus, doch einfach vom Apostel entlehnt habe. Dies könnte sich in in der Tat so verhalten, wenn das Judentum in seinen Apokalypsen nichts von einer Verwandlung wüßte. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Schon Dan 12 3 LXX liest man: καὶ οἱ συνιέντες λάμψουσιν ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος, καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν ὡς οἱ ἀστέρες εἰς τοὺς αἰῶνας . . Weiter ist zu verweisen auf Hen 38 4 51 4 108 11 und besonders auf syr. Baruch Kap. 49—51, wo das Thema der Verwandlung ausführlich erörtert wird. Die Lehre von der Verwandlung ist also jüdisch[3], und es geht daher nicht an, Mc 12 24 ff. gegenüber lediglich die »Fleischesauferstehung« als die »massiv-jüdische« ins Feld zu führen, gegen die Markus den Auferstehungsglauben abgrenze[4], um ihn so als von Paulus beeinflußt hinstellen zu können[5]. Man kann ja natürlich, wenn einmal durchaus ein Abhängigkeitsverhältnis statuiert werden müßte, dieses auch umkehren und Paulus von Markus ableiten[6].

[1] Betont auch von Wernle, Anfänge S. 205.

[2] So Feine, Jesus Christus und Paulus S. 183.

[3] So auch M. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie S. 184.

[4] So Joh. Weiß, Ältestes Ev. S. 92. 272; Urchristentum S. 544.

[5] So auch — wie Joh. Weiß — schon Pfleiderer, Urchristentum I S. 377.

[6] So Feine, a. a. O. S. 181 f. Titius, Ntl. Lehre von der Seligkeit II S. 55. und K. Deißner, Auferstehungshoffnung S. 51.

Unser Ergebnis muß also dahin formuliert werden, daß Markus in den Vorstellungen über die Auferstehung nur in geringem Maße Übereinstimmung mit Paulus zeigt, und daß diese niemals aus paulinischen Einflüssen zu erklären ist, weil sich erstlich das Judentum als gemeinsamer Hintergrund erweist, zudem aber an wichtigen Punkten die Differenzen zwischen Markus und Paulus überwiegen.

D. Das Gericht.

Markus bietet keine Beschreibung, nicht einmal eine ausdrückliche Erwähnung des Gerichts. Daß dies nur Zufall sein kann, erhellt zur Genüge daraus, daß für die Teilnahme an der Herrlichkeit des Endzustandes wiederholt die strengsten Bedingungen aufgestellt werden, wobei der Gedanke unmöglich ist, die Menschen würden nicht irgend einmal daraufhin geprüft, in welchem Maße sie diese Bedingungen erfüllt haben im Erdenleben. Die Vorstellung, dies geschehe gleich nach dem Tode des Einzelnen, vertritt Markus nirgends. Dafür wird 8_{38} klar vorausgesetzt, daß der Menschensohn nach seiner Parusie ein Gericht abhalten werde. Die deutlichste Anspielung auf ein künftiges Gericht enthält die Stelle 12_{40} (οὗτοι λήψονται περισσότερον κρίμα). So werden sich denn die bei der allgemeinen Parusieauferstehung vom Tode Erweckten zunächst zu diesem Gericht vor dem Menschensohn einzufinden haben. Da als Vorbedingung zur Teilnahme am Reich zum mindesten die rechte Gesetzeserfüllung verlangt wird, so ergeht offenbar das Gericht über die Taten der Menschen. Markus wird sich indessen die Sache kaum so vorstellen, als werde lediglich ein prinzipieller Entscheid über Teilnahme oder Nichtteilnahme des Einzelnen an der Herrlichkeit des Vollendungszustandes gefällt, sondern gemäß der Abstufung, die Jesus nach der Darstellung des Markus im Maße der ethischen Forderungen beobachtet, je nachdem die Forderung allgemein gestellt oder aber speziell für diejenigen berechnet ist, die ihm »nachfolgen« wollen, scheint Markus anzunehmen, daß es auch in der Zuteilung des Lohnes, den die Reichsteilnehmer beim Gericht empfangen sollen, Abstufungen geben wird. Jedenfalls erheben die Jünger (10_{35}) in dieser Voraussetzung schon zum voraus den Anspruch auf besondere Herrscherstellungen in der zukünftigen Welt, und Jesus gibt eine Antwort, die alles andere ist als eine prinzipielle Bestreitung dieser Denk-

weise. Nach dem Wort 10 31 ist er vielmehr selber ebenfalls grundsätzlich dieser Auffassung. Gerade in dem Abschnitt 10 35 ff. macht sich jedoch bei Markus eine andere Betrachtungsweise geltend, die zu der Auffassung eines Gerichtetwerdens auf Grund der Taten in Spannung steht, insofern nämlich nach 10 40 (ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται) beim Spruch des Endgerichts die Prädestination eine Rolle spielen wird. Von einem unlöslichen Widerspruch kann man jedoch nicht reden. Die Stelle 4 10 ff. zeigt, in welcher Form Markus einen Ausgleich dieser an sich gänzlich verschiedenen Betrachtungsweisen gefunden hat. Hier machen sich nämlich der prädestinatianische und der ethische Standpunkt hart nebeneinander geltend, aber so, daß der erste den zweiten beherrscht: Buße und Sündenvergebung sind unerläßlich im Hinblick auf die Teilnahme am Reich. Aber diese Vorbedingungen erfüllen sich nur an den Erwählten, denen das »Geheimnis« »gegeben« ist, dessen Erfassen dann zur Buße treibt.

Von Bedeutung ist hier noch die Feststellung, daß das Urteil, das der Menschensohn beim Parusiegericht fällen wird, das Schicksal des Einzelnen in endgültiger Weise besiegelt. Das Endschicksal der Verdammten wird von Markus ausdrücklich in der Weise beschrieben, daß sie auf ewige Zeiten dem Feuer der Geenna (9 43 ff.) überliefert werden sollen, wo »der Wurm nicht stirbt«. Mag man diese letzte Vorstellung deuten, wie man will[1], so ist doch damit die Bestrafung mit ewiger Qual gemeint. Auf die Errettung von diesem Schicksal wird das echatologisch verstandene σώζειν an den wenigen Stellen 8 35 10 26 13 13 20 zu beziehen sein. Auch das neue »Leben«, in das die im Gericht Geretteten »eingehen« sollen, wird ein ewiges sein (Mc 10 17 30).

Bevor wir den Vergleich mit Paulus führen, müssen wir zuerst danach fragen, wie seine Meinung in dieser Sache zu präzisieren sei, da auch über diesen Punkt der paulinischen Eschatologie die Auffassungen der Forscher in einem Maße auseinandergehen, daß eine Erörterung hierüber für unsere Aufgabe unerläßlich ist.

So ist denn bestritten worden, daß der Gedanke an ein letztes Gericht bei Paulus überhaupt eine Rolle spiele[2], oder es ist wenigstens angenommen worden, es sei im Lauf einer postulierten Entwicklung der paulinischen Gedanken zuletzt zu einer »Auf-

[1] Wellhausen, Markus S. 76: »Verwesung, die trotz dem Brande nicht aufhört und von dem Toten empfunden wird«.

[2] So Gillis P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus S. 80.

hebung der Gerichtsvorstellung« gekommen[1]. Wo man sich nicht auf eine so radikale Position versteift, versteht man das letzte Gericht bald als Gericht bloß über die Christen, wobei fraglich bleibe, wo denn auch das Gericht über die Welt in den Verlauf des eschatologischen Programms eingesetzt werden könne[2], bald umgekehrt gerade als das Gericht über die Welt, und von den Gläubigen wird gesagt, daß sie nach Paulus — weil im Besitz des Pneuma — ohne Gericht in den neuen Vollendungszustand übergehen dürfen[3]. Bald wird angenommen, es handle sich wirklich um einen forensischen Gerichtsakt[4], bald wird das Gericht mit dem verzehrenden Feuer des Parusietages (I Cor 3_{13}) und mit dem verderblich losbrechenden Zorn Gottes, von dem Paulus oft spricht (Rm 1_{18} $2_{5\,8}$ 3_5 5_9 9_{22} 12_{19} Col 3_6), dem ὄλεθρος (I Thess 5_3) identifiziert und so als ein Vorgang aufgefaßt, der ohne Richterspruch sofort Vernichtung wirkt[5]. Bald ordnet man die Vorstellung, daß auch die Christen als Richter zu funktionieren haben, irgendwie in den Zusammenhang des ganzen Bildes ein, bald wird erklärt, sie stehe im Widerspruch zu den übrigen Aussagen, wonach Christus der Richter sei. Auch in der Ansetzung des Zeitpunktes für das Gericht herrscht nicht Übereinstimmung. Während die meisten Forscher das Gericht mit der Parusie verbinden, tritt auch die Auffassung zutage, es sei für Paulus vielmehr »hinter die Auferweckung des Restes« (I Cor 15_{24}) einzuschieben. Danach würde es also statt zu Beginn erst am Ende der messianischen Zeit erfolgen[6]. Endlich gilt das Verdammungsurteil für diejenigen, die es trifft, nach der einen Auffassung für definitiv[7], während andere der anfänglichen Verurteilung nachträglich eine Apokatastasis aller wollen folgen lassen[8].

Wir müssen hier versuchen, in möglichster Kürze die Anschauungen des Apostels zu skizzieren, und beschränken die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionen der Forscher auf das Allernotwendigste.

Als sicherste Ausgangspunkte für unsere Darstellung müssen die Stellen I Cor 1_{8} $4_{4\,5}$ gelten. Hier ist verwiesen auf ein

[1] So E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen vom Gericht . . . S. 100 ff.
[2] So Weinel, Bibl. Theol. des NT S. 379.
[3] So Kabisch, Eschatologie des Paulus S. 250 ff.
[4] So die Mehrzahl der Ausleger. [5] So Kabisch, a. a. O. S. 244 ff.
[6] So Joh. Weiß, Urchr. S. 419. [7] So Kabisch, a. a. O. S. 250.
[8] So z. B. Pfleiderer, Urchr. I S. 311 f.

Gericht, das der Christus abhalten wird. Da beidemal mit dem Tag des Herrn der Tag der Parusie gemeint ist, kann auch an all den übrigen Stellen, wo es sich um einen Gerichtstag handelt, den der Christus abhalten wird, derselbe nur auf den Tag der Parusie bezogen werden (so I Cor 3_{13} 5_5 II Cor 1_{14} Phil $1_{6\,10}$ 2_{16}). Lehrt nun Paulus ferner ausdrücklich, daß bei der Parusie nur Christen auferstehen, daß ferner die auferstandenen und die noch lebenden, aber plötzlich verwandelten Christen, und nur sie, dem Christus zugeführt werden, und zwar auf die schlechthin wunderhafte Weise des plötzlichen Entrücktwerdens in die Luft zur bleibenden Vereinigung mit ihm, geschieden von der übrigen, am Tage der Parusie noch lebenden Menschenwelt (I Thess 4_{17}), dann liegt es offensichtlich in der Logik der Sache, daß das Gericht, das nun der Christus abhält, auch nur über die Christen ergeht. Diese Auffassung wird in Wahrheit durch den Sprachgebrauch des Apostels in aller nur wünschbaren Weise bestätigt. Denn an all den Stellen, wo er von Christus als dem Richter redet, nennt er als die, über die das Gericht ergeht, ausdrücklich und ausschließlich nur die Christen, sich selber miteingeschlossen[1].

Daß unsere Auffassung vom Parusiegericht, sofern darunter wirklich ohne alle Umdeutung ein forensischer Akt verstanden werden soll, richtig ist, findet seine volle Bestätigung auch noch durch die Vorstellung vom Geschick der nichtchristlichen Menschen-

[1] Gegen diesen Befund kann man niemals aufkommen mit dem Verweis auf Rm 2_{16} (so Weinel, Biblische Theologie des NT S. 379). Abgesehen davon, daß die Beziehung von διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ auf κρίνει ὁ θεός nicht sicher ist, ist der ganze Vers verdächtig schon infolge der schwankenden Textüberlieferung: ἐν ἡμέρᾳ ὅτε ℵ DGKL vulg, ἐν ἡμέρᾳ ᾗ A, ἐν ᾗ ἡμέρᾳ B, μου fehlt bei d, Χριστοῦ Ἰησοῦ ℵB, per Christum Tert., add. τοῦ κυρίου ἡμῶν D latt. Zudem ist der Anschluß von v. 16 an v. 15 äußerst fraglich. »Vers 16 hat hinter 14 und 15 keinen Sinn«, so Völter, Paulus und seine Briefe S. 142, besonders zutreffend Lietzmann, Handb. III S. 14f: »v. 16 fällt zweifellos aus dem Zusammenhang. Daß die Heiden ein Gewissen haben, weiß man schon jetzt, und ebenso findet der Widerstreit der Gedanken nicht erst am Gerichtstage statt. Eher könnte man v. 16 an ἐνδείκνυνται anknüpfen und das ganze futurisch fassen: die Heiden werden den Beweis am Gerichtstage antreten, und dann wird das Gewissen samt den einander widerstreitenden Gedanken für sie zeugen. Aber in v. 15 will doch Paulus etwas beweisen, und zwar seinen Lesern, resp. den rhetorisch angeredeten Juden auf Grund bekannter Tatsachen, daß die Heiden auch eine Art Gesetz haben. Daß die Heiden das (vor Gott) erst am Gerichtstag beweisen müßten, ist ein wunderlicher und zugleich durch den Zusammenhang ausgeschlossener Gedanke. Somit paßt die Verbindung mit ἐνδείκνυνται nicht«. Nach Vorgang von Weiße klammert Lietzmann daher den Vers einfach als Zusatz ein.

welt, die die Parusie noch erlebt, wie sie der Apostel in unmißverständlicher Weise vorträgt. Nach I Thess 5_3 wird ein plötzliches Verderben am Tage der Parusie alle Nichtchristen überfallen, so plötzlich und unvermittelt ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ — es braucht gar kein Richterspruch voranzugehen — und sie werden diesem Verderben nicht entfliehen. Das leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, daß der Tag des Herrn ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται (I Cor 3_{13}), und daß, wie aus den folgenden Versen klar wird, in diesem Feuer alles, was nicht pneumatischen Wesens ist, ohne weiteres umkommt[1]. Auf einen gerichtlichen Befund über gute oder böse Taten kommt dabei für den Einzelnen nicht das Mindeste an, wie mit dem supponierten Fall des Ergehens eines Christen illustriert wird, dem die guten Werke fehlen, der aber trotzdem »gerettet« wird, bloß weil er eben als Getaufter das Pneuma besitzt, woran ja gleich 3_{16} erinnert wird: »Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnet?«

Eröffnet nun der Christus einen regelrechten Gerichtstermin, so können also schon darum nur die Christen vor dem Richter erscheinen, weil nur sie überhaupt noch vorhanden sind. »Gerettet vor dem Zorn« (Rm 5_9) sind also die Christen, bevor sie nur vor den Richter treten müssen. Ihre Namen sind längst schon in dem Buch des Lebens aufgeschrieben (Phil 4_3). Diese Errettung ist auch keineswegs ihr Verdienst. Sie haben sie niemals ihren guten Werken zu verdanken, sondern allein dem Umstand, daß sie als Gläubige die Gabe des Pneuma aus Gnade erhalten durften. Kommen sie nun noch ins Gericht, so hat dies den Sinn, daß sie sich darüber ausweisen müssen, in welchem Maße sie sich des »Wandelns im Geiste« beflissen haben, ein wie reiches Maß von »Früchten des Geistes« sie hervorbrachten. Und danach richtet sich dann die Zuteilung größern oder geringern Lohnes. Wir können darauf verzichten, dies an Hand der in Betracht fallenden Stellen näher auszuführen[2].

Wichtiger ist für uns nun die Frage, welche Aussagen des Apostels über das endzeitliche Gericht noch im Reste bleiben, ohne sich in dieses eben gezeichnete Bild des Parusiegerichts einfügen zu lassen. Es sind dies die Stellen, wo nicht der Christus.

[1] Vgl. die nähere Ausführung hierüber bei Kabisch, Eschatologie S. 244f.

[2] Nehmen wir hier die Lohnvorstellung bei Paulus ernst, so befinden wir uns freilich in starkem Gegensatz zu den Ausführungen Gillis P. Wetters; wer aber seine Darlegungen hierüber (Vergeltungsgedanken bei Paulus S. 105—158) liest, hat nicht das Gefühl, daß den paulinischen Aussagen Gerechtigkeit widerfahre.

sondern Gott als Richter erscheint (Rm 2_2 5_{12} 3_6 I Cor 5_{13}), und wo nicht die Christengemeinde, sondern die nichtchristliche Welt als die zu richtende genannt wird. Dies ist auch wieder an den eben genannten Stellen der Fall. Gott erscheint demnach also ausschließlich als Richter der Welt, der Nichtchristen [1]. Endlich verlangt hier die singuläre, aber deshalb für Paulus keineswegs nebensächliche Angabe I Cor $6_{2f.}$ Beachtung, daß die Christen selber über die Welt, ja auch über die Engel zu Gerichte sitzen werden. Es tritt klar zutage, daß alle diese Stellen, für sich genommen, wieder ein in sich abgeschlossenes Bild bieten: Gott richtet unter Mitwirkung der Heiligen, der Christen, den gesamten Kosmos mit Einschluß der Engelwelt, und daß dieses Bild keineswegs mit der eben skizzierten Schilderung des Parusiegerichts identifiziert werden kann. Nur ein Unterschied sei hervorgehoben: dort sind ja die Christen die Gerichteten, nicht die Richter! Der nächstliegende Schluß aus dieser Doppelheit nebeneinander herlaufender Vorstellungsreihen ist unstreitig die Annahme, Paulus setze im Verlauf des eschatologischen Dramas an irgendeinem Punkt noch einen zweiten Gerichtsakt an. Und in Wahrheit fügt sich ein solcher zweiter Gerichtstag nach Art der zweiten Vorstellungsreihe sehr wohl in das ganze Programm ein. Paulus rechnet ja auch mit zwei Auferstehungsakten! Ist der erste die Auferstehung der Christen, und folgt ihr das Gericht über die Christen, so ist der zweite die allgemeine Auferstehung aller Ent-

[1] Dagegen läßt sich nicht opponieren mit Verweis auf Rm $14_{10\ 12}$ I Thess 3_{13}; hier werde doch Gott auch als Richter der Christen genannt, so Weinel, Bibl. Theol. des NT S. 379. Kabisch, a. a. O. S. 241 urteilt, eigentlich sollte Rm $14_{10\ 12}$ nicht Gott, sondern Christus genannt sein, und wundert sich darüber, daß das Umgekehrte der Fall sei. Die Erwägungen, die er anstellt, sind ganz richtig. Nur unterlassen es sowohl er, wie auch Teichmann, a. a. O. S. 76, Weinel, a. a. O. und Joh. Weiß, Urchr. S. 422, einen Blick zu tun in den textkritischen Apparat. Statt τοῦ θεοῦ 14_{10} (so ℵG Orig. kopt und meiste latt) haben tatsächlich τοῦ Χριστοῦ LP, die antiochenischen Ausleger, die Masse der Min., die Syrer, Markion, Tert., Ambrosiaster, auch schon Polyc. 6, 2, zuweilen Aug. und die meisten Mss. der vulg, vgl. Zahn, Komm. zu Rm S. 575. Sein Urteil: »Der Zusammenhang mit v. 8—9 empfiehlt die LA Χριστοῦ«. Ohne genügende Begründung bevorzugt B. Weiß Komm. zu Rm S. 555 τοῦ θεοῦ. Lietzmann, Handb. III S. 67 sagt kein Wort über die LA τοῦ Χριστοῦ. — Ebenso unsicher ist das τῷ θεῷ 14_{12}. Es fehlt in BGF und andern Zeugen, wird daher von Zahn, a. a. O. S. 576, diesmal auch von B. Weiß, a. a. O. S. 556 als »verdächtig« beanstandet und gestrichen. — So bleibt zuletzt nur noch I Thess 3_{13}; aber diese Stelle lautet keineswegs so bestimmt und klar, daß man aus ihr allein etwas gegen den gewonnenen Befund beweisen dürfte.

schlafenen — auch der am Parusietage ohne jeden Richterspruch durch das Feuer Dahingerafften — die der Gewalt des Todes nach dessen Bezwingung durch den Christus entrinnen, und es liegt wieder in der Logik der Sache selbst, daß nun dieser allgemeinen Endauferstehung auch ein allgemeines Endgericht folgen sollte. Dabei lassen sich die eigentümlichen Besonderheiten der zweiten Vorstellungsreihe so glatt und restlos in das Bild dieses Endgerichts einfügen wie abgepaßte Steine eines Zusammensetzspieles: Daß in diesem zweiten und letzten Gerichtsakt nicht der Christus, sondern Gott der Richter ist, ist damit gegeben, daß nach I Cor 15 28 der Christus zuletzt nach Vollendung seiner messianischen Aufgabe selber ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, Gott also die Macht wieder abtreten muß, damit er allein sie weiterhin ausübe. Daß in das Gericht über den Kosmos nicht bloß die Gesamtheit der nun auferstandenen nichtchristlichen Menschheit — die erst jetzt an die Reihe kommt, nachdem am Parusietag nur die Christen vor den Richter treten mußten . . . und konnten — sondern auch die Engelwelt miteinbezogen wird, ist damit gegeben, daß der Messias vorher in der Periode der messianischen Zwischenherrschaft πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν (die Ausdrücke beziehen sich gemäß sonstigem paulinischen Sprachgebrauch alle auf Engel- und Geistermächte) in gewaltigem Kampf niedergezwungen (I Cor 15 24) und damit πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ gelegt hat (15 25), so daß sie als die größten Gottesfeinde nun ihr Urteil empfangen können. Daß endlich nun die Christen selbst zum Richterkollegium gehören, ist damit gegeben, daß über sie das Gericht ja schon ergangen ist, und die Qualifikation zur Mitwirkung beim Endgericht über den Kosmos offenbar eben zu dem messianischen Lohn gehört, der ihnen durch den Richter zugesprochen worden ist. Auch über den Kanon, nach welchem in diesem Endgericht das Urteil gesprochen wird, läßt Paulus keinen Zweifel. In rücksichtsloser Schärfe verkündet er Rm 9 grundsätzlich die doppelte Prädestination: Gott hat die Menschen geschaffen zum Teil als »Gefäße des Zorns«, zum Teil als »Gefäße des Erbarmens«. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein solcher Grundsatz seine praktische Auswirkung finden muß — wenn irgendwo — dann sicher gerade beim Endgericht, wenn doch einmal ein solcher Akt postuliert wird. Daß des Paulus Meinung tatsächlich in dieser Richtung sich bewegt, ergibt sich doch wohl schon aus der Art und Weise,

wie er sich das Parusiegericht denkt: Genauer betrachtet, liegt eigentlich dieser Grundsatz der Prädestination wirklich schon dem Verfahren bei der Parusie zugrunde, indem zum Parusiegericht überhaupt nur Erwählte, nämlich die Christen, zugelassen werden, bei denen es sich gar nicht um Verurteilung zur ἀπώλεια handeln kann, sondern von vornherein nur um die Festsetzung des ihnen zukommenden messianischen Lohnes. Werden nun, nachdem die Macht des Todes durch den Christus gänzlich gebrochen, in der zweiten Auferstehung alle vorchristlichen Generationen erweckt, um vor dem Weltrichter zu erscheinen, so wird nun zweifellos in diesem Gerichtsakt die Scheidung der Erwählten von den Nichterwählten vorgenommen werden. Redet nun Paulus von den »Gefäßen des Zorns« und den »Gefäßen des Erbarmens«, so ist dies eine sehr bezeichnende Ausdrucksweise. Was den Gefäßen des Erbarmens im Endgericht zuteil wird, ist eben das göttliche Erbarmen. Wollte Gott sie nach ihren Taten richten, dann kämen sie wohl alle zu kurz. Denn sie besaßen ja doch das Pneuma, in dessen Kraft der Mensch erst die göttliche Rechtsforderung zu erfüllen vermag, noch nicht. Sie konnten auch noch nicht, wie die Christen, in der Taufe die Abwaschung ihrer Sünden erfahren. Sie können also tatsächlich im Endgericht nur durch göttliches Erbarmen gerettet werden[1]. Andererseits bricht über den Gefäßen des Zorns nun eben gerade damit der Zorn Gottes los, daß ihnen unerbittlich nach ihren im rein sarkischen Dasein vollbrachten Taten vergolten wird[2], was mit sich bringt, daß sie der ἀπώλεια verfallen müssen. Eine solche Vorstellung vom Verfahren beim Endgericht mag hart erscheinen. Aber was für schlechte Ausdeutungskünste müßte man Rm 9 gegenüber anwenden, um zu bestreiten, daß es dem Apostel bitter ernst ist damit!

So bricht in der Eschatologie der Prädestinationsgedanke, der in so manchen Ideengang des Apostels wie ein drohender, finsterer Schatten hineinragt, machtvoll als furchtbares Verhängnis hervor und zeigt den höchsten Herrn der Welt als den Gott der Liebe und den Gott des Zorns zugleich.

Wir schließen mit der Feststellung, daß das im Endgericht besiegelte letzte Schicksal aller Gefäße des Zorns und aller der Geisterwelt angehörenden Gottesfeinde die endgültige Vernichtung

[1] Auch Rm 2 ist doch nicht ernstlich vorausgesetzt, daß der Mensch ohne das göttliche Pneuma es dahin bringe, vor Gott als gerecht bestehen zu können.

[2] Vgl. Gal 5_{21} I Cor 3_{17} $6_{9\,10}$ II Cor 11_{15} und ähnliche Stellen.

ist. Der Begriff des ἀπόλλυσθαι läßt für Paulus die Annahme einer Apokatastasis niemals zu[1].

Nun ist uns der Vergleich zwischen Markus und Paulus erst möglich geworden. Der bestimmende Haupteindruck geht ohne weiteres dahin, daß Markus von der paulinischen Vorstellung vom Gericht nicht beeinflußt ist. Bei Paulus zwei Gerichtsakte, der eine am Tage der Parusie, der andere nach Ablauf der messianischen Zwischenperiode, das erste Mal Christus, das zweite Mal Gott als Richter. Das Parusiegericht ist wie die Parusieauferstehung auf die Christen beschränkt, während das Endgericht wie die Endauferstehung die gesamte übrige Menschheit aller Zeiten umfaßt, wobei freilich auch noch die Engelwelt miteinbezogen wird. Bei Markus ist nur an einen Gerichtsakt gedacht: an ein allgemeines Endgericht. Dieses findet aber am Tage der Parusie statt, und nicht Gott, sondern der Menschensohn funktioniert als Weltrichter. Das Gericht ergeht über die gesamte Menschheit, aber nicht über die Engelwelt. Von einer Mitwirkung der Erwählten als Richter neben Gott kann in dieser Konzeption des Markus natürlich keine Rede sein. Diese Verschiedenheiten sind so auffällig und bedeutsam, daß in der Tat von einer Abhängigkeit des Markus vom Apostel unmöglich gesprochen werden kann. An diesem Urteil können auch die übereinstimmenden Punkte nichts ändern. Markus stimmt mit Paulus überein in der Idee der Lohnzuteilung. Ebenfalls gemeinsam ist das Hereinspielen des Prädestinationsgedankens in die Gerichtsvorstellung. Allein die Übereinstimmung reicht nicht über das Grundsätzliche hinaus. Die paulinische Vorstellung ist gegenüber derjenigen des Markus immer die komplizierte. Und zudem hat sowohl die Vorstellung vom Lohn wie auch der Prädestinationsgedanke[2] im Judentum seinen Ursprung, so daß für Markus der Umweg über Paulus ohnehin nicht anzunehmen ist. Sehr bemerkenswert ist endlich, daß Markus und Paulus in einem Punkt differieren, wo sie trotz verschiedener Anlage ihrer Konzeption gar wohl miteinander übereinstimmen könnten: das Endschicksal der Verdammten ist bei Markus die ewige Höllenqual, bei Paulus die endgültige Vernichtung. Die Geenna kennt Paulus überhaupt nicht.

[1] Zu ἀπόλλυσθαι und seinen Derivaten vgl. Kabisch, Eschatologie S. 250.

[2] Weiteres über die Prädestinationsidee bei Markus und bei Paulus kommt im 9. Kap. zur Sprache.

E. Messiasreich und Gottesreich.

Von einem »Reich des Christus« ist bei Markus überhaupt nirgends die Rede[1]. Markus kennt nur das »Reich Gottes«, und dieses ist bei ihm »überall zukünftig«[2]. Das geht auch daraus hervor, daß es mit dem »ewigen Leben« identifiziert wird (9 43 45 47 10 17 23). Das ewige Leben ist eben das Gut, das die Gottesherrschaft den im Gericht Geretteten bringt. Daß das Gottesreich stillschweigend mit dem Messiasreich zusammengelegt wird, erhellt aus 14 25, sofern hier das messianische Mahl ins Gottesreich hinein versetzt erscheint. Zudem ist eigentlich im Gottesreich nicht Gott, sondern der Menschensohn als der Herrschende gedacht. Dieser Befund zeigt, daß der Begriff κληρονόμος, der Mc 12 7 bloß auf den Sohn der Weinbergparabel bezogen erscheint, doch eben tatsächlich auf den Messias angewendet wird. So wird auch 8 38 vom Kommen des Menschensohns in der Herrlichkeit seines Vaters gesprochen. Im Vorbeigehen sei übrigens gleich hier festgestellt, daß Paulus den Begriff κληρονόμος nie auf den Christus, sondern nur auf die Erwählten anwendet. Welches nun das letzte definitive Verhältnis des Menschensohns zu Gott sein werde, ersieht man aus Markus nicht. Bleibt für Markus der Menschensohn als Stellvertreter Gottes der Inhaber der höchsten Herrschergewalt in der ewig bestehenden Welt des neuen Äon? Darüber läßt sich nichts sagen. Wie wir schon zu erwähnen Gelegenheit hatten, wird es übrigens bestimmten Erwählten beschieden sein, als Mitherrscher an der Seite des Menschensohns zu thronen. Bemerkenswert für den übernatürlichen Charakter des Gottesreichs ist die Stelle 13 31, die kaum anders zu deuten sein wird als auf die Vorstellung, mit dem Erscheinen der Herrlichkeit des Gottesreichs sei der Untergang der alten Erde und des alten Himmels verbunden, und ein neuer Kosmos ersetze geradezu den bisherigen.

Überblickt man den ganzen Befund, so erscheint die Annahme fraglich, Markus habe 4 11 30 unter dem zukünftigen Reich die Kirche verstanden, die sich auf Erden aus winzigen Anfängen entwickelt[3]. Als originell sei endlich der Gedanke vermerkt, daß, wer ins Reich Gottes eingehen will, werden muß wie die Kinder

---

[1] Anders B. Weiß, Einleitung S. 505; aber die βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ 11 10 erscheint nur im Munde der Menge.

[2] So Wellhausen, Einleitung S. 174. So Wellhausen, Markus S. 31. 35.

(10 14f.). Wie Markus das verstanden haben mag, ist nicht auszumachen.

Erscheint bei Markus das Gottesreich 15mal, so bei Paulus nur 8mal (II Thess Eph Past nicht mitgerechnet[1]). Dieser Begriff tritt also bei Paulus anscheinend in demselben Maße zurück, wie er umgekehrt bei Markus in den Vordergrund gerückt erscheint. Darauf aber irgendwelches Gewicht legen zu wollen[2], ist ganz unrichtig[3].

Eine Differenz Markus gegenüber zeigt sich aber sofort darin, daß Paulus vom Gottesreich das Messiasreich unterscheidet (I Cor 15 24)[4]. Daß es sich wirklich um einen sachlichen Unterschied handelt, geht aus der eben genannten Stelle klar hervor. Hier ist von dem Moment die Rede, da der Christus die Herrschaft Gott übergibt (ein Gedanke, der offenbar bei Markus gerade deshalb nicht wohl möglich ist und ja auch tatsächlich nicht auftaucht, weil Messiasreich und Gottesreich zusammengelegt sind). Vorausgesetzt ist gemäß dem Zusammenhang der Moment der allgemeinen Endauferstehung. Begonnen hat diese Herrschaft des Christus mit der Parusie. Wir haben es also hier mit der bekannten Idee vom messianischen Zwischenreich zu tun[5]. Ob Paulus es auf 1000 Jahre bemißt oder vielleicht auf 400, wie der IV. Esra (7 28), ist nicht auszumachen. Möglicherweise war er der Meinung, es lasse sich zum voraus gar keine bestimmte Dauer angeben; gewiß sei nur, daß das Ende dieses Zwischenreiches dann eintrete, wenn der König Christus seine Aufgabe vollbracht habe. In diesem Sinne spricht er sich ja I Cor 15 25 aus. Hier wird denn auch gleich, wie schon 15 24b, diese messianische Aufgabe des Christus näher bezeichnet. Es ist die endgültige Niederwerfung aller Gottesfeinde im Kosmos, als welche gedacht sind die dämonischen Gewalten aller Art, wie sie Paulus klassifiziert als ἄρχοντες, κύριοι, στοιχεῖα, ἀρχαί, δυνάμεις, ἄγγελοι. Bezüglich der Engel ist eine Differenz zwischen Markus und Paulus zu bemerken. Bei Markus stehen die Engel durchaus auf Seiten Gottes: 1 2 13 8 38 12 25 13 27 32.

[1] Die Zählung Feines, Jesus Chr. u. Paulus S. 171, der auf 12mal kommt, ist insofern falsch, als er irrtümlicherweise auch I Cor 15 24 und Col 1 13 hierher rechnet.

[2] So noch Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 118.

[3] So Wernle, Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus S. 2.

[4] Dies gegen H. Weinel, Biblische Theologie des NT S. 380.

[5] So auch Kabisch, Eschatologie S. 329, Wernle, Anfänge S. 204, anders noch Reichsgotteshoffnung S. 3.

Das ist bei Paulus anders. Er kennt zwar auch die Engel des Lichts (II Cor 11 14) oder Engel Gottes (Gal 2 11), auch den Erzengel (I Thess 4 16). Er befaßt sich aber in Wahrheit nicht mit dieser Gottes Hofstaat bildenden Engelklasse, sagt nirgends etwas Positives aus über sie — ausgenommen I Thess 4 16. Um so mehr machen ihm die Satansengel — der Ausdruck selbst nur II Cor 12 7 — zu schaffen. Rm 8 38 stehen die Engel in einer Reihe mit den ἀρχαί, δυνάμεις, ὕψωμα, βάθος, κτίσις, die die Gläubigen wohl von Gottes Liebe scheiden wollen, aber nicht können. I Cor 4 9 stehen sie in einer Reihe mit dem Kosmos und den Menschen, denen der Kampf der Apostel ein Schauspiel ist; wieder zusammengenommen mit dem Kosmos sind sie I Cor 6 2. 3, und die Christen werden als ihre künftigen Richter genannt. Nach I Cor 10 11 muß die Frau, um allfälligen, schädigenden Angriffen von seiten der Engel begegnen zu können, einen magisch als ἐξουσία wirkenden Schleier tragen. II Cor 12 7 führt Paulus sein körperliches Leiden auf Schläge eines Satansengels zurück. Gal 1 8 wird sogar, wenn auch rein theoretisch, die Möglichkeit in Aussicht genommen, ein Engel vom Himmel könnte den Galatern ein anderes Evangelium predigen als das paulinische. Gal 3 19 wird mit dem διαταγεὶς δι' ἀγγέλων gegen das Gesetz argumentiert. Daß dieses ganze angelologische Kapitel in der paulinischen Gedankenwelt eine keineswegs geringfügige Rolle spielt, hat Martin Dibelius zur Genüge ins Licht gestellt[1]. Bei Markus fällt es vollständig aus. Zu der Aufgabe der messianischen Herrschaft des Christus gehört für Paulus auch schon das Gericht über die Christen.

Daß Markus im Gegensatz zu Paulus zwischen Parusie und Beginn der definitiven Endvollendung (Gottesreich) nicht eine besondere messianische Periode einschaltet, kann als die Grunddifferenz der beiden eschatologischen Programme bezeichnet werden. Denn von hier aus erklärt es sich, daß Markus gar nicht zwei Auferstehungsakte und Gerichtstermine ansetzen kann wie Paulus, sondern alles auf den Tag der Parusie zusammendrängen muß. Mit der messianischen Zwischenherrschaft fällt freilich bei Markus auch der Kampf des Messias mit den dämonischen Kosmosmächten dahin. Wir haben es hier mit der konsequenten Wiederholung einer Differenz zu tun, die wir schon in der beidseitigen Deutung des Todes Jesu beobachtet haben. Für Paulus hat der Messias in der Periode der Zwischenherrschaft mit der endgültigen Be-

[1] In der mehrfach erwähnten Schrift Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.

zwingung der dämonischen Gewalten lediglich ein Werk zu vollenden, das er schon in Erfüllung seiner irdisch-geschichtlichen Sendung im Kreuzestod begonnen hat. Markus kennt diese Deutung des Kreuzestodes nicht, und so führt er diesen Kampf des Messias mit den dämonischen Mächten des alten Äon konsequent auch nicht nachträglich in die Eschatologie ein. An diesem Punkte unserer Untersuchung angelangt, können wir nun aber diese höchst bedeutsame Differenz zwischen Markus und Paulus auch als notwendig erklären. Der Kampf des Christus hat es — sei es in der messianischen Ära der Endzeit, sei es in der vorangehenden irdisch-geschichtlichen Episode der Menschwerdung (durch Tod und Auferstehung) — zu tun mit den widergöttlichen Engelmächten, insonderheit mit der »Sünde« und dem »Tod«, dann auch mit dem Gesetz.

Was »Sünde« und »Tod« betrifft, so faßt nun aber Markus diese, wie wir gesehen haben, nicht wie Paulus als wesenhafte Potenzen, nicht als satanische »Hypostasen«[1]. Es ist daher nicht einzusehen, wie der Christus bei Markus in Tod und Auferstehung gegen sie einen Kampf ausfechten könnte. Von einem Kampf gegen Engelmächte kann bei Markus deshalb nicht die Rede sein, weil Markus keine satanischen Engel kennt, die bekämpft werden müßten. Das Gesetz braucht, ja soll nicht abgetan werden im Tod des Christus, weil es nach Auffassung des Markus ja auch für die Christen weiterhin — wenn auch in neuer Interpretation — gelten soll. Sofern es auch für Markus dämonische Mächte gab, die zu bekämpfen waren, hat der Christus den Kampf gegen sie schon in seinem Erdenleben in erfolgreicher Weise geführt und abgeschlossen. Und übrigens haben sich nach Markus die Dämonen zwar den Menschen gegenüber, nicht aber gegen den Christus feindlich gezeigt. Für die paulinische Vorstellung vom Kampf des Christus gegen irgendwelche übermenschliche gottfeindliche Gewalten — sei es in Tod und Auferstehung oder in der messianischen Periode der Endzeit — fehlen also bei Markus schon die paulinischen Voraussetzungen. Man darf freilich nicht vergessen, daß Markus doch wenigstens auch den Satan kennt. Allein wir hören nicht einmal etwas von einer Bekämpfung des Satans, weder in den Aussagen über den Tod Jesu noch in der Eschatologie. Der Satan bleibt bestehen, so gut wie auch die

[1] So Kabisch; Eschatologie S. 167.

Geenna (wohl als sein Herrschaftsbereich). Dieser Befund ist mit der schon konstatierten Tatsache zusammenzuhalten, daß auch die im Endgericht Verdammten nicht vernichtet werden nach Markus. So muß man bei Markus geradezu von einem Reich des Bösen reden, das bestehen bleibt, auch wenn das Gottesreich kommt und der neue Äon anbricht. So kann Markus das gewaltige Wort nicht aussprechen, das Paulus vom äußersten Horizont der Weltentwicklung her leuchten sieht als Inschrift an den Toren, die in die Tiefen der Ewigkeit führen: »auf daß Gott sei Alles in Allem« (I Cor 15 28). Trotz Gottesreich, trotz neuem Himmel und neuer Erde wird der rätselhafte Dualismus für alle Ewigkeit in Permanenz erklärt. So wahrt Markus bis in die letzten Spitzen seiner Gedanken über Gott und Welt unpaulinische Art.

Wir haben noch einiges nachzutragen, was sich aus den spärlichen Aussagen des Paulus über das Gottesreich für den Vergleich mit Markus ergibt. Daß Paulus so wenige näher bestimmende Urteile bietet, liegt wohl in dem schlechthin supranaturalen, unvorstellbaren Charakter dieses Vollendungszustandes begründet. In dieser Beziehung geht Paulus offenbar, wie sich aus der schon in anderem Zusammenhang besprochenen Stelle Rm 14 17, dann auch aus I Cor 15 50 ergibt, noch weiter als Markus. Dafür betont Paulus deutlicher als Markus die ethisch vollkommene Art des Gottesreichs, vgl. Rm 14 17 b (in negativer Form I Cor 6 9 10 Gal 5 21). Da das Wesen dieses Gottesreichs rein pneumatisch ist, so verstehen sich solche Bestimmungen von selbst. Mit dem Pneuma ist nun auch die δύναμις gegeben (I Cor 4 20) und die Doxa (I Thess 2 12). Das sind Merkmale des Gottesreichs, die sich auch für Markus von selbst verstehen. Die δύναμις nennt er 9 1 13 26, die Doxa 8 36 10 37 13 26. Hier irgendwelche Beeinflussung durch Paulus anzunehmen, wäre töricht. Schon Paulus hat damit »nur alte Gedanken und Formeln reproduziert«[1]. Das Wort ἀφθαρσία hat Markus nicht. Aber mit ζωὴ αἰώνιος sagt er dasselbe. Auch dieser Ausdruck braucht nicht von Paulus entlehnt zu sein. Das originelle Wort vom Werden wie die Kinder als Bedingung für den Eintritt ins Reich klingt nicht sehr paulinisch. Denn Paulus braucht den Vergleich mit dem Kind zur Bezeichnung der Unreife und des Anfängerhaften in bezug auf die Aneignung der christlichen Gnosis (I Cor 14 20 3 1 13 11). Der metaphorische Gebrauch von τέκνον (τοῦ θεοῦ, τῆς ἐπαγγελίας) gehört nicht hierher.

[1] So Weinel, Bibl. Theol. des NT S. 380.

Nach Rm 8 ist auch für Paulus, wie für Markus, mit dem Anbrechen des neuen Äon eine Erneuerung der ganzen Schöpfung verbunden (Rm 8_{19-22}). Auch hier vertreten beide einfach einen jüdischen Gedanken[1].

Wichtiger als alle diese Einzelheiten ist für uns die letzte Frage, ob Markus — wenn die Deutung Wellhausens zu $4_{11\ 30}$ richtig ist — mit der Anschauung von dem auf Erden als Kirche aus winzigen Anfängen sich entwickelnden Gottesreich von Paulus herkommt. Hier kommen die Ausführungen Wernles in Betracht, der bei Paulus eine doppelte Auffassung vom Gottesreich konstatiert: neben der eschatologischen die »kirchliche«[2]. Er verweist besonders auf I Cor 4_{20} Rm 14_{17} Col 1_{13}. Insofern hier das Gottesreich schon als gegenwärtig gedacht sei, müsse »es irgendwie mit der Kirche zusammenfallen«[3]. »Paulus hat den kühnen Glauben, daß überall, wo Gemeinden sich bilden, die Herrschaft Gottes in den Wunderkräften des Geistes zur Erscheinung kommt — insofern, nicht mehr und nicht weniger, ist die Kirche das Gottesreich — allein wie der Geist selbst ein Fremdling in diesem Äon ist, Unterpfand der künftigen Welt, so bricht das volle geistige Dasein, die Freiheit der Kinder Gottes und damit die volle Gottesherrschaft erst mit der Parusie und der Totenauferstehung an«[4]. Dies ist alles ganz richtig. Falsch ist nur, diese »kirchliche« Auffassung vom gegenwärtigen Reich Gottes der »eschatologischen« als einen Gegensatz gegenüberzustellen oder gar zu behaupten, damit sei die »eschatologische Vorstellung« »durchbrochen«[5]. Vielmehr gelangt Paulus zu dem, was man die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes in der Christengemeinde oder Kirche nennen kann, eben gerade und ausschließlich von einem eschatologischen Gedankengang aus, nämlich von der Überzeugung aus, daß »das große Drama des Endes durch die Auferstehung Christi bereits eingeleitet sei«[6], und damit der neue Äon schon begonnen habe. Da der neue Äon pneumatischer Art ist, so ist er natürlich in der Christengemeinde verborgenerweise (Col 3_3) verwirklicht. Daher kann denn das, was mit der Parusie beginnt, auch einfach unter den Begriff der Apokalypsis dessen, was längst vorhanden, befaßt werden (Rm 8_{19})[7]. Es ist

[1] So Feine, Jesus Christus und Paulus S. 180.
[2] Reichsgotteshoffnung etc. S. 2 ff. [3] Ebenda S. 4.
[4] Ebenda S. 6. [5] So Feine, a. a. O. S. 175. [6] So Joh. Weiß, Urchr. S. 414.
[7] Vgl. hierzu die Ausführung bei Kabisch, Eschatologie S. 282.

daher nichts verkehrter, als hier von einer Durchbrechung der eschatologischen Vorstellungsweise zu reden. Vielmehr müßte man, wollte man die hier sich eröffnenden Gedankengänge des Apostels weiter verfolgen, zuletzt zu dem Urteil gelangen, der gesamte paulinische Lehrbegriff sei eschatologisch orientiert. »Es ist dogmatische Konstruktion und nicht geschichtliches Verständnis, wenn man die eschatologische Hoffnung nur als ein Anhängsel der paulinischen Glaubenslehre betrachtet und nicht vielmehr als den eigentlichen Kern, dem alles andere nur als Unterlage, als feste Begründung zu dienen bestimmt sei«[1]. Es handelt sich bei Paulus allerdings um eine Vergegenwärtigung eschatologischer Werte in der Christengemeinde; aber dies hat seinen Grund darin, daß mit Tod und Auferstehung Christi das eschatologische Geschehen selbst schon angefangen hat.

Sieht nun auch Markus in der Kirche Reich Gottes, so ist dies ein paulinischer Gedanke. Allein von der paulinischen Begründung dieses Gedankens zeigt sich bei Markus kein Bewußtsein. Die Gleichung Gottesreich=Kirche ist unter Wegfall der eschatologischen Voraussetzung zur Zeit des Markus offensichtlich schon Allgemeingut geworden. Trifft man sie bei Markus an, dann auch bei Matthäus, Lukas (vgl. Mt 13_{33} = Lc 13_{20})[2]. Noch ein Vergleichspunkt harrt der Erledigung. Es ist klar, daß, wo einmal die intensive eschatologische Erwartung wach geworden ist, sofort bestimmte Mahnungen auftreten, die ein der Erwartung entsprechendes praktisches Verhalten fordern. So tritt denn bei Markus wie bei Paulus die Mahnung »Wachet!« auf (Mc $13_{35\ 37}$ = I Thess $5_{6\ 10}$; hierher gehört auch Rm 13_{11-14} I Cor 16_{13}). So wenig es verwundern kann, daß bei Volkmar[3] und Schultze[4] diese Übereinstimmung sofort auf paulinischen Einfluß bei Markus gedeutet wird, so klar ist es, daß dieser Übereifer schlecht am Platze ist[5]. Denn auch der Apokalyptiker Johannes, der doch besonders seit dem Urteil der Tübinger nicht gerade im Geruche

[1] So Kabisch, Eschatologie S. 51.

[2] Vgl. Wellhausen, Matthäus S. 68.

[3] Marcus S. 544.

[4] Evangelientafel S. XXIV.

[5] Speziell die Anlehnung von Mc 13_{35} an Rm 13_{11} ff. ist auch für Jülicher, Einleitung S. 278 »problematischer Natur«. — Man kann natürlich, wenn doch einmal ein Abhängigkeitsverhältnis statuiert werden soll, dieses auch einfach umkehren so Feine, Jesus Christus und Paulus S. 180.

des Paulinismus steht, hat seine besondern Gründe gehabt, dreimal die Mahnung zur Wachsamkeit auszusprechen (3 2 3 3 16 15)[1].

Wir fassen nun die in diesem Kapitel gewonnenen Resultate dahin zusammen, daß Markus und Paulus in ihren eschatologischen Überzeugungen so zahlreiche bedeutsame Differenzen aufweisen, daß von einer paulinischen Beeinflussung des Markus auch hier keine Rede sein kann.

Bevor wir uns nun aber in unserer Untersuchung weiteren Vergleichspunkten zuwenden, gestatten wir uns noch einige grundsätzliche Worte hinsichtlich der Behandlung, die in diesem Kapitel die eschatologischen Aussagen des Paulus erfahren haben: wir haben sie systematisiert und »harmonisiert«. Daß wir damit eine Methode befolgt, die in der neuern Forschung für die Darstellung der paulinischen Eschatologie weithin als verfehlt gilt, verhehlen wir uns keineswegs. Wir müssen sie aber — ohne hier auf eine Beweisführung eintreten zu können — trotzdem für die richtige halten. Von dem Gesamtbild der paulinischen Eschatologie, das sich uns in Anwendung dieser Methode ergeben hat, läßt sich freilich sagen: es ist kompliziert. Das gilt schon von dem bloßen Aufriß der endzeitlichen Ereignisse: Parusie, Auferstehung der Christen, Gericht des Christus über die Gläubigen, messianisches Zwischenreich, Endauferstehung, allgemeines Endgericht (Gott als Richter), Anbruch des Gottesreichs. Kompliziert und darum falsch, unhistorisch! Wäre ein solcher Einwand stichhaltig? Wir glauben ihm gerüstet zu sein, ja, ihn sogar in ein Argument zu unsern Gunsten verwandeln zu können, und zwar ganz einfach durch einen Verweis auf die johanneische Apokalypse! In Kap. 19—21 findet sich folgendes Schema der Zukunftsereignisse: messianische Wehen, Parusie und Kampf des Christus mit der widergöttlichen Welt, Auferstehung der Gläubigen, tausendjähriges Messiasreich, letzter Kampf mit dem Teufel, letzte große Auferstehung, Weltgericht und Welterneuerung. Mit diesem Programm der johanneischen Apokalypse hat nun aber das paulinische die allergrößte Ähnlichkeit! Gestützt auf diese auffallende Parallele läßt sich nun doch wohl mit gutem Recht urteilen: die Kompliziertheit des von uns entworfenen Aufrisses der paulinischen Eschatologie spricht nicht gegen, sondern vielmehr für seine Richtigkeit!

[1] Daß sich aus diesem »Wachen« und »Warten« für die Ethik sowohl bei Markus wie bei Paulus die Tendenz zur Vergleichgültigung der irdischen Güter und Verhältnisse ergab, leuchtet ohne weiteres ein, vgl. Mc 10 29 f. und I Cor 7 31.

Um so größeres Gewicht ist dann allerdings in unserm Zusammenhang der Differenz im eschatologischen Grundriß, wie wir sie zwischen Markus und Paulus gefunden haben, zuzuerkennen.

8. Die Urapostel.

Wenn bei Markus 45mal von den μαθηταί die Rede ist, so hat man darunter die zwölf Auswahljünger zu verstehen, sicher jedenfalls von 3 13 an, wo die Einsetzung des Zwölferkollegiums durch Jesus berichtet ist. Nach den folgenden Versen ist der Zweck dieser Auswahl die Aussendung zum κηρύσσειν und zur Dämonenaustreibung. Mit dieser Begründung der Auswahl stimmt überein, daß den Zwölfen (οἱ δώδεκα auch noch 4 10 6 7 9 35 10 32 11 11 14 10 17 20 43) gleich auch der Ehrenname ἀπόστολοι gegeben wird (6 30 nur hier). Der Einsetzung greift die schon 1 16 ff. 2 14 geschilderte Berufung einzelner Jünger in die Nachfolge vor. Dabei wird auch schon 1 17 die apostolische Bestimmung ausdrücklich in Aussicht genommen. Bei der Berufung des Levi (2 14) fehlt ein 1 17 entsprechendes Wort, und tatsächlich erscheint dann dieser Levi nicht in der Apostelliste von 3 16–19.

Werfen wir gleich hier einen Blick auf den Gebrauch der bei Markus vorkommenden termini μαθητής, ἀπόστολος, οἱ δώδεκα bei Paulus!

Die Bezeichnung μαθητής, die bei Markus weitaus vorherrscht, findet sich bei Paulus nicht. Es ist kein Zufall, daß dieser terminus beim Apostel total verschwunden ist. Der Name μαθητής charakterisiert das Verhältnis zwischen Jesu und den Seinen nach dem Schema »Lehrer–Schüler«. Das ist nicht charakteristisch paulinisch. Der Apostel erfaßt dieses Verhältnis als ein »mystisches«. Der Gläubige lebt seit der Taufe »im Christus«, was damit zusammenhängt, daß das Leben der Gläubigen eine Neuschöpfung des vom Christus ausgehenden, ja mit ihm identifizierten Pneuma ist. Für dieses Verhältnis zwischen dem Christen und dem Christus ist μαθητής eine unbrauchbare Bezeichnung geworden. Deshalb läßt sie Paulus einfach fallen (auch die Urapostel heißen bei ihm nie so). Da Markus aber diesen paulinischen Gedankengängen offenbar fernsteht, genügt ihm μαθητής vollständig. Bei ἀπόστολος ist das Verhältnis ganz anders. Paulus gebraucht diesen Titel 25mal (Eph und Past nicht mitgerechnet). Hat es wenig zu besagen, daß Markus ihn nur einmal nennt, so ist schon von größerem Belang der Umstand, daß Paulus den Titel keineswegs

wie Markus lediglich auf die Zwölf anwendet. Und zwar geht Paulus nicht bloß dadurch über die von Markus vollzogene Begrenzung auf die Zwölf hinaus, daß er vor allem sich selber diesen Titel zuerkennt. Sondern für ihn deckt sich der Kreis der Zwölf mit dem der ἀπόστολοι so wenig (I Cor 15_{5-7}), daß er Männer zu diesen zählen kann, die Markus gewiß kaum zu den Aposteln gerechnet hat: den Herrnbruder Jakobus (der bei Markus nur 6_3 auftaucht), so Gal 1_{19}[1], dann die zwei nur aus Rm 16_7 bekannten Männer Andronikus und Junias[2]. Auch mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι von II Cor 11_5 12_{11} sind, wie 11_{18} zeigt, ganz andere Leute als die Zwölf gemeint. Man kann fragen, ob die hier vermerkte Differenz in der Umgrenzung des Apostelkreises daher rührt, daß für Markus derjenige als Apostel gilt, den Jesu während seines Erdenlebens hierzu bestimmte, während Paulus jedenfalls von einer solchen Begründung des Apostolats mindestens nichts sagt, wenn er nicht vielmehr — wie es offenkundig den Anschein macht[3] — geradezu für das apostolische Amt ganz andere Vorbedingungen gestellt hat. Übrigens zeigt II Cor 8_{23} mit dem Ausdruck ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, dann Epaphroditus, als der Apostolos der Philippergemeinde (Phil 2_{25}), deutlich, daß »Apostel« für Paulus überhaupt noch nicht Titel ist, sondern noch in der ursprünglichen Bedeutung gebraucht wird, so daß darum jeder Wanderprediger, der Christus verkündigt, so genannt werden kann[4].

Wichtiger als alles das ist der Vergleich zwischen Markus und Paulus in ihrem Urteil über die Zwölf. Tatsächlich stellt Markus sie mehrfach als kleingläubig und verständnislos gegenüber der Belehrung Jesu hin und läßt sie daher oft durch Jesus getadelt werden, so $4_{13\ 40}$ 6_{52} 7_{18} $8_{16-21\ 32}$ 9_{32} 10_{32}. Unerfreuliches wird von ihnen auch berichtet $14_{10\,f.\ 37\ 50\ 68-71}$. Allein ob eine Tendenz dahinter zu suchen sei, wird sogleich äußerst fraglich, wenn man andere Stellen vergleicht. 4_{11} wird den Zwölfen der Vorzug der Erwählten zuerkannt, daß ihnen das Ge-

[1] Von diesem ist bei Paulus nicht nur hier die Rede, wie O. Schmoller, Geschichtl. Person Jesu nach den paulinischen Schriften, StKr 1894 S. 668, annimmt, sondern auch I Cor 15_7 Gal 2_9 2_{12}, vgl. Lietzmann, Handb. III S. 148.

[2] In diesem Sinne ist gegen B. Weiß, Komm. zu Rm, S. 599, mit den meisten Auslegern das ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις Rm 16_7 zu deuten.

[3] Vgl. Wellhausen, Einl. S. 143, und Feine, Jesus Christus und Paulus S. 63.

[4] Vgl. Lietzmann, Handb. III S. 4.

heimnis des Gottesreiches gegeben sei. Nach 4 34 wird ihnen immer privatim eine besondere ἐπίλυσις der Parabeln zuteil. 6 7 wird ihnen Macht über die unreinen Geister gegeben, und 6 12 wird bestätigt, daß sie wirklich ausführten, was ihnen als Auftrag ihrer Aussendung durch Jesus vorgeschrieben worden war. Eine ganz besondere Vorzugsstellung nehmen Petrus und die Zebedaiden ein. 1 18 20 wird geschildert, mit welch bedingungslosem, sofortigem Gehorsam sie dem Rufe Jesu Folge leisteten und alles zurückließen. Daß sie dies täten, weil sie bereits von seiner Würde Kenntnis hätten, wird weder gesagt noch vorausgesetzt, wie bereits in Kapitel 4 gezeigt wurde. 5 35 sind einzig sie gewürdigt, Zeugen des größten Wunders zu sein, von dem Markus zu berichten weiß, nämlich einer Totenerweckung. 3 16 gibt Jesus dem Simon den neuen, gewiß als Ehrennamen gedachten Namen Petrus. Er ist's denn auch, der 8 29 als erster die Anerkennung Jesu als Messias ausspricht, und Jesus will, daß dieses Wissen um seine Würde ein Privileg seiner Jünger bleibe. 9 2 ff. sind die drei Intimen wieder einzig als Zeugen der Verklärung Jesu genannt. 13 3 ff. gibt Jesus ihnen speziell (auch Andreas ist dabei) besondere Auskunft über die Endzeit. 14 33 nimmt Jesus wieder einzig sie mit in den Garten Gethsemane. 13 11 wird den Jüngern der Empfang des heiligen Geistes zugesagt. Alle diese Einzelheiten bezeugen unstreitig, daß Markus da, wo er von den Zwölfen Unerfreuliches berichtet, nicht von der Tendenz beherrscht sein kann, sie (zugunsten des Paulus!) herabzusetzen [1].

Immerhin verdienen einige der angeführten Stellen eine gesonderte Betrachtung, nämlich diejenigen, an denen sich das

---

[1] So auch Wrede, Messiasgeh. S. 106 f. — In dieser Beziehung sind z. B. Holsten unhaltbare Behauptungen unterlaufen. So wenn er Syn. Evv. S. 14 zu 1 35–39 mit Verweis auf Gal 2 8 f. ausführt, Markus lasse »hier den Messias der Völkerwelt unaufhaltsam vorwärts drängen, ohne von dem Apostel der Beschneidung und seinen Genossen sich hemmen zu lassen«. Daß Markus in 1 36–37 nicht im mindesten an derartiges denkt, braucht kaum noch bewiesen zu werden. Um dem Markus infolge seiner Parteinahme für Paulus einen »tiefen Unmut gegen die Zebedaiden«, »der er die ganze Darstellung des Markus durchziehe«, zuschreiben zu können, muß er S. 82 und anderswo den Zebedaiden Jakobus zuerst mit dem Herrnbruder Jakobus gewaltsam identifizieren, da Paulus es ja nur mit diesem zu tun hat, jenen aber gar nie nennt. Mit Holstens Darstellung kontrastiert grell das Urteil Wernles, der Synoptische Frage S. 197 bei Markus vielmehr eine »ungeheure Betonung des Vorrangs des Petrus« findet, die jedoch das Gegenteil einer sagenhaften Verherrlichung seiner Person auf Kosten anderer darstelle.

mangelnde Verständnis der Zwölf auf die Messianität Jesu, besonders auf sein Leiden und Sterben bezieht, also 8 32 9 32 10 32. Die übrigen Stellen gehören nicht hierher, da nicht erwiesen werden kann, daß für Markus die Kleingläubigkeit und der Verständnismangel bei den Jüngern in der Zeit vor dem Petrusbekenntnis etwas zu tun habe mit der Messianität Jesu[1]. Es ist dabei mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es vielleicht zusammenhängt »mit den paulinischen Erinnerungen unseres Evangelisten, daß er, dem die Predigt des Kreuzes im Mittelpunkt steht, . . . die Kunde erhalten hat, wie die Apostel der Beschneidung mit dem Gedanken des Messiasleidens nicht vollen Ernst zu machen geneigt waren, Gal 2 21. In diesem Zusammenhang schont er den Petrus ebensowenig, wie ihn Paulus geschont«[2].

Allein der wahre Tatbestand ist, genauer besehen, auch hier wieder derart, daß diese scheinbar einleuchtende Hypothese bestritten werden muß.

Tatsächlich geht zwar der Streit um die Geltung des mosaischen Gesetzes, wie er der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Vertretern des Judenchristentums, Petrus und den Abgesandten des Herrnbruders Jakobus, über die Tischgemeinschaft der Juden- und Heidenchristen Gal 2 11 ff. zugrunde liegt, zurück auf eine wesentliche Differenz zwischen judenchristlicher und paulinischer Beurteilung des Kreuzestodes (vgl. die Kapitel über den Tod des Christus und über den Glauben). Allein der Streit beschränkt sich, wie der Galaterbrief zur Genüge zeigt, auf den Satz, daß aus dem Kreuzestod die abrogatio des mosaischen Gesetzes zu folgern sei. Was die andere These betrifft, daß der Kreuzestod auch »für die Sünden« der Erwählten erfolgt sei, so fühlte sich Paulus hier den Uraposteln gegenüber so wenig in einer Sonderstellung, daß er dieses Dogma I Cor 15 3 vielmehr ausdrücklich als eine Tradition bezeichnet, die er selber einfach übernommen habe (I Cor 15 3 — natürlich von den Judenchristen).

Die Zeichnung der Zwölf bei Markus läßt sich nun aber keineswegs als Reflex dieses Verhältnisses Pauli zu den Uraposteln in der Frage nach dem Sinn des Kreuzestodes begreifen. Was die Jünger nach Markus nicht verstanden haben, ist zunächst die in der Schrift begründete Notwendigkeit des Todes Jesu über-

[1] Dies gegen Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 61.

[2] So Joh. Weiß, ebenda S. 62 und Urchr. S. 541, auch schon Volkmar, Marcus S. 448, und Holsten, Synopt. Evv. S. 46.

haupt, sodann der Zweck dieses Todes, sofern er als λύτρον für die Sündenschuld der »Vielen« notwendig war, also gerade das, was die Urapostel nach dem Urteil des Paulus im Gegenteil durchaus begriffen haben. Den paulinischen Vorwurf, daß sie die im Kreuzestod erfolgte abrogatio des mosaischen Gesetzes nicht verstehen und anerkennen wollten, erhebt Markus gegenüber den Zwölfen nirgends, und dies zwar aus dem einfachen Grunde, weil er von dieser abrogatio des Gesetzes im Tod des Christus nichts weiß und in dieser Sache vielmehr selber auf dem Standpunkt der Judenchristen steht.

Davon abgesehen aber gibt es bei Markus anderweitige unzweideutige Beweise dafür, daß die einst zwischen Paulus und den Uraposteln und ihrem Anhang in Antiochien geführte Kontroverse seine Darstellung nicht im geringsten gefärbt hat. So wenig Markus im Kreuzestod eine Erledigung des alttestamentlichen Gesetzes erblicken kann, so klar ersichtlich ist ihm doch daran gelegen, zu zeigen, wie die Jünger in ihrem praktischen Verhalten durchaus der neuen, von Jesus gegebenen Interpretation des Gesetzes folgen und über die am Buchstaben klebende, ängstliche Gesetzlichkeit der Pharisäer tatsächlich weit hinausgewachsen sind. 2_{15} essen sie ohne Bedenken samt ihrem Meister mit »vielen Zöllnern und Sündern«. 2_{18} emanzipieren sie sich im Gegensatz nicht bloß zu den Jüngern der Pharisäer, sondern auch zu denjenigen des Johannes von der Befolgung der halachischen Fastenvorschriften. 2_{23-28} verkündet zwar Jesus eine freiere Stellung dem Sabbath gegenüber. Aber eigentlich sind es die Jünger — nicht Jesus — gewesen, die nach Ansicht der Gesetzeshüter den Sabbath gebrochen haben durch das Ausraufen der Ähren. $7_{2\,5}$ sind es die Jünger, die mit »gemeinen Händen« essen und damit nicht »wandeln nach der Überlieferung der Ältesten«. Diese Einzelheiten der Schilderung sprechen nicht dafür, daß Markus die Jünger in ihrer Befangenheit in pharisäischer Gesetzlichkeit zeichnen wolle, sondern dagegen. Freilich fragen die Jünger 7_{17} nach der Ausführung Jesu über Rein und Unrein den Meister nachträglich um Auflösung der »Parabel«. Und Jesus schilt sie als ἀσύνετοι (7_{18}). Aber kann man nach der eben dargelegten Schilderung der Jüngerpraxis in bezug auf das Halten der Paradosis diesen einen Zug wirklich so deuten, wie dies Joh. Weiß[1] tut: Die Jünger »sind noch ganz im Judentum

[1] Ältestes Ev. S. 224.

befangen. Das sind dieselben Jünger, die der Heidenmission des Paulus aus Angst vor Verunreinigung mindestens nicht sehr entgegengekommen sind«? Kann 7_{17} gegenüber den positiven Angaben über das wirkliche Verhalten der Jünger ($2_{15\ 18\ 23-28}$ $7_{2\ 5}$) etwas anderes bedeuten als ein schriftstellerisches Motiv, das Markus einführt, um in 7_{18-23} einen erläuternden Kommentar zu den voraufgehenden Ausführungen Jesu nachzutragen?[1] Es ist demnach auch völlig aus der Luft gegriffen, wenn Holsten[2] zu 8_{14-20} schreibt, die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer richte Markus gegen die Hauptschwäche des Petrus dem Paulus gegenüber, nämlich gegen seine »Werkgerechtigkeit«.

Es seien zum Schluß dieses Kapitels noch zwei Einzelheiten nachgetragen. Markus nennt als einen des Zwölferkreises auch Judas, den Verräter ($14_{10\ f.\ 18}$). Man kann darüber streiten, ob er darin mit Paulus einig gehe. I Cor 11_{23} ist jedenfalls weder von einem Verräter noch überhaupt von Verrat die Rede[3]. Von größerem Gewicht ist die Tatsache, daß nach Pauli Angabe Kephas und die Zwölf die ersten Zeugen der Auferstehung Jesu waren (I Cor 15_5), während Markus davon nichts sagt, sondern $16_{5\ ff.}$ als solche die beiden Frauen nennt, von denen andererseits wieder Paulus nichts berichtet, obwohl er I Cor 15 darauf ausgeht, alle Zeugen der Auferstehung Jesu aufzuzählen.

In der Zeichnung und Beurteilung der Zwölf ist also Markus nicht von Paulus beeinflußt. Und zwar gilt dies Ergebnis insonderheit auch bei all den Stellen, wo Markus den Mangel an Verständnis der Jünger gegenüber Jesus hervorhebt, auch wenn man sich nicht mit der einfachen Begründung Feines[4] zufrieden gibt, wer nicht einer »bodenlosen kritischen Anschauung« huldige, müsse in diesen eigenartigen Zügen der Markusdarstellung den »Niederschlag der geschichtlichen Wirklichkeit« anerkennen.

[1] So auch Wellhausen, Markus S. 55.

[2] Synoptische Evv. S. 46.

[3] Gestützt darauf und mit Rücksicht auf das auch sonst vom Apostel gewahrte Schweigen über den Verräter spricht G. Schläger, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1914 S. 56 neuerdings dem Paulus die Bekanntschaft mit der Judastradition ab. Sicheres ist hierüber nicht auszumachen. Hat er sie gekannt, so war ihm jedenfalls die Sache ohne wesentliche Bedeutung. Und dies ist auch leicht begreiflich, wenn doch nach seiner Anschauung nächst den Juden die Urheberschaft der Kreuzigung Jesu der Geisterwelt zuzuschreiben ist.

[4] Jesus Christus und Paulus S. 65.

9. Das Judenvolk.

An diesem Punkte handelt es sich hauptsächlich um das Verhältnis von Mc 4 zu Rm 9—11. Zunächst fragt es sich aber, welche Stellung die Aussagen Mc 4_{10-12} in der Beurteilung des Judenvolkes bei Markus überhaupt einnehmen.

Da verlangt vorerst eine Tatsache volle Würdigung, die sich der Beobachtung durch das ganze Evangelium hindurch beständig aufdrängt. Es ist der Umstand, daß Markus augenscheinlich bewußt unterscheidet zwischen dem Volk als solchem und seinen religiösen Führern. Nach der Schilderung des Markus legt die große Volksmenge von Anfang an ein geradezu leidenschaftliches Streben an den Tag, Jesum aufzusuchen, seinen Worten zu lauschen und die Kranken von ihm heilen zu lassen. Eine Ausnahme machen seine nächsten Angehörigen (3_{21}), seine Landsleute in Nazareth ($6_{1\,ff.}$), die Dekapolitaner von 5_{17}, endlich der von den Priestern aufgehetzte Straßenpöbel von 15_{11}. Die Volksmenge gerät in Staunen über seine Art zu lehren (1_{27}), über seine Taten gibt sie das Urteil ab: »Er hat alles wohl gemacht« (7_{37}) und beginnt darob »Gott zu loben und zu sagen: So etwas haben wir noch nie gesehen« (2_{12}). Die Schilderung des Volkszudrangs wird so sehr auf die Spitze getrieben, daß dabei Seltsamkeiten und Unmöglichkeiten mitunterlaufen. Man achte auf die Einzelheiten des Berichtes $6_{31\,f.}$: »Die Leute gehen um den See herum, als ob sie den τόπος κατ' ἰδίαν wüßten, und kommen an dem Ziel, das sie nicht kennen, auf dem Umwege zu Fuß schneller an als Jesus in gerader Linie zu Schiff«[1]. Und dazu ist es gleich eine wahre Völkerwanderung von nicht weniger als 5000 Mann, die Frauen nicht mitgerechnet (6_{44}). Die Jesus entgegenschwellende Volksbewegung nimmt so ungeheuerliche Dimensionen an, daß es begreiflich erscheint, wenn er sich oft dem Zudrang zu entziehen sucht, mehrfach freilich vergeblich, so schon 1_{45}. In bezeichnender Weise wird Jesu Stimmung diesen verlangenden, unabtreiblichen Volksmassen gegenüber geschildert 6_{34}: »Und ihn jammerte ihrer. Denn sie waren wie Schafe ohne Hirten, und er begann sie viel zu lehren«. So will er selbst der »Hirte« sein. Ihre »Führer« kann er nicht als Führer anerkennen.

Eben zwischen diesen geistigen Führern des Volkes und Jesus ist das Verhältnis völlig anderer Art. Sie sehen in ihm einen

[1] So Wellhausen, Markus S. 48.

Lästerer (2_6 14_{64}) und einen Verächter von Gesetz und Überlieferung. So suchen sie ihn zu vernichten. Der Entschluß wird schon 3_6 gefaßt. Da sie aber das begeisterte Volk fürchten müssen (11_{18} 12_{12} $14_{2\,30}$), so greifen sie zu Listen (3_2 8_1 10_2 12_{13} 14_1) und dunklen Intrigen (3_6 14_{11}). Jesus ist betrübt über ihre Herzenserstorbenheit und betrachtet sie mit Zorn (3_5). Er geht auch selber zum Angriff gegen sie vor ($7_{6\,\text{ff.}}$), warnt vor ihnen (8_{15} 12_{38}), zeigt ihnen im Gleichnis, daß er ihre Absichten kennt ($12_{1\,\text{ff.}}$ $12_{12\,b}$), erklärt sie ewiger Sünde schuldig (3_{29}) und weissagt ihnen ein besonders scharfes Urteil im Endgericht (12_{40}), nachdem schon vorher im Gleichnis verkündigt wurde, die γεωργοί werden umkommen und der Weinberg andern gegeben werden (12_9). Auf diese Führer des Volks wird auch das Wort von dem »ehebrecherischen und sündigen Geschlecht« (8_{38}) gemünzt sein, dies um so mehr, als die damit verbundene Aufforderung, sich Jesu und seiner Worte der so beschaffenen γενεά gegenüber nicht zu schämen, nach 8_{34} eben an die Volksmenge und an die Jünger ergeht. Die Volksmenge kann also nicht selber darunter verstanden sein. Umgekehrt wird 7_{27}, wo der ἑλληνίς gegenüber betont wird, das Volk Israel habe das erste Anrecht an Jesus, bei den τέκνα, denen das πρῶτον χορτασθῆναι gilt, eben an das nach Jesus verlangende Volk gedacht sein.

Bis hierher ist die Meinung des Markus völlig klar: das Volk hört auf Jesum, fällt ihm in Massen zu, und Jesus fühlt Erbarmen mit ihm und will als sein wahrer Führer, als sein »Hirte« wirken. Die Führer dagegen, Pharisäer, Schriftgelehrte und Hohepriester, lehnen ihn ab, wollen ihn verderben, und diese Ablehnung beantwortet Jesus seinerseits mit der Gerichtsweissagung.

Wie verhält sich nun zu dieser Darstellung die Theorie von 4_{11-12}? Wir versuchen diese Verse zu deuten und ihren Sinn in die Gesamtanschauung des Markus über das Judenvolk einzuordnen, indem wir drei Fragen beantworten:

1. Was ist es für ein Geheimnis, das durch die Parabel verhüllt werden soll?
2. Was ist der Grund dieser Verhüllung?
3. Was hat Markus veranlaßt, diese Verhüllungstheorie hier zu reproduzieren?

1. Ausgehend von der Tatsache, daß Jesus bei Markus darauf bedacht ist, seine Würde vor der Öffentlichkeit zu verbergen, könnte angenommen werden, auch der Inhalt des μυστήριον von

4 11 sei nichts anderes als die Messianität Jesu. Diese Deutung wird denn auch vielfach vertreten[1]. Allein sie tut dem Text 4 10 ff. Gewalt an. Betrifft das Geheimnis das Gottesreich (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), dann geht es offenbar wider den wahren Sinn der Stelle, wenn man es sofort umstempelt in das Geheimnis der Person Jesu. Das geht übrigens aus der von Markus der Parabel 4 1 ff. beigefügten Deutung 4 14–20 mit aller wünschbaren Klarheit hervor. Ist diese ἐπίλυσις sekundär, vielleicht geradezu ein »schriftstellerisches Produkt des Markus« selbst[2], so ist sie um so gewichtiger zur Bestimmung der Auffassung des Markus. Dann ist sie ein sicherer Beweis dafür, daß Markus unter dem Geheimnis des Gottesreichs nicht im mindesten die Messianität Jesu verstanden hat. Denn diese Würde der Person Jesu spielt in der Deutung 14–20 keine Rolle. »Der Säemann bleibt ungedeutet«[3]. W. Brückner[4] hat sogar, gestützt auf diesen Befund, den Schluß ziehen wollen, Markus habe sich demnach die Verkündigung des Gottesreiches durch Jesus gedacht, ohne daß er ihn als »den Christus in diesem Reich Gottes sich vorstellte«. Dieser Schluß geht nun entschieden zu weit. Aber jedenfalls ist so viel daran richtig, daß das »Geheimnis des Reiches Gottes« für Markus es nicht mit der Messianität Jesu zu tun hat. Ob es nun auf die »Geistigkeit« des Reiches[5] oder auf dessen universalen Charakter[6] oder auf irgendein anderes Merkmal des Gottesreiches zu beziehen sei, können wir hier dahingestellt sein lassen. Wichtig ist für die richtige Beurteilung der Theorie von Mc 4 11–12 das negative Ergebnis, daß die in der Parabel vollzogene Verhüllung eines Reichsgottesgeheimnisses für Markus nichts zu tun hat mit der Geheimhaltung der messianischen Würde Jesu.

2. Als Zweck der verhüllenden Parabelrede gibt Mc 4 12 an: »damit sie sehen und nicht erkennen, hören und nicht verstehen, auf daß sie nicht umkehren und Vergebung finden«. Wo liegt der Grund dafür, daß Jesus sich veranlaßt sieht, zu solchem Zweck verhüllend in Parabeln zu sprechen? Liegt er beim Volk? Dies

[1] So von Jülicher, Gleichnisreden I S. 123, H. Holtzmann, Synoptiker S. 73, Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 22. 52. 58 f., Schriften I S. 110, Pfleiderer, Urchristentum I S. 348, Wrede, Messiasgeheimnis S. 58 f.

[2] So B. Weiß, Komm. S. 63.

[3] So E. Klostermann, Handb. II S. 35.

[4] Prot. Monatsh. 1900 S. 417.

[5] So Volkmar, Marcus S. 280.

[6] So Holsten, Synopt. Ev. S. 30, ähnlich B. Weiß, Komm. S. 61.

hat schon Jülicher[1] vollauf widerlegt. Des Markus Meinung ist keineswegs, mit 4 12 erfülle sich am Volk ein göttliches Verstockungsgericht, weil es bei aller Begeisterung für Jesus doch eben in sensationslüsterner Oberflächlichkeit stecken bleibe, oder was dem ähnliche Zurechtlegungen vorgebracht werden mögen, wie z. B. die Auskunft Wohlenbergs[2], der den ὄχλος schon damit schuldig verden läßt, daß er auch vom Täufer sich nicht habe den Weg zum Gottesreich führen lassen wollen, nämlich durch Buße und Taufe. Das ist indessen keineswegs die Auffassung des Markus. 1 5 liest man etwas ganz anderes: »Und das ganze jüdische Land und alle Jerusalemer gingen zu ihm hinaus und ließen sich von ihm taufen im Jordanfluß und bekannten ihre Sünden«. Gerade der ὄχλος fiel dem Johannes gläubig zu, und nach 12 31 sind es bloß wieder die Führer gewesen, die ihm »nicht geglaubt haben«. Der Grund der Verhüllung liegt nicht im sittlich-religiösen Verhalten des ὄχλος. Erfüllt sich an ihm 4 12, so ist dies für Markus nicht ein göttliches Verstockungsgericht.

Man verwischt überhaupt das Wesen der Sache, wenn man hier von Verstockung redet, die bezweckt sei[3]. Von Verstockung ist 4 11–12 weder die Rede, noch ist eine solche gemeint. Jesus sagt hier nur, daß er vor »denen draußen« das Geheimnis des Reiches Gottes bloß in Parabelform ausspreche, damit sie sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen sollen. Der Grund, weshalb die draußen weder zur Erkenntnis noch zur Umkehr kommen, liegt nach den Worten 4 11–12 klärlich just nicht in dem Verhängnis einer Verstockung durch Gott, sondern darin, daß Jesus das, was er ihnen zu sagen hat — und dann erst noch ein Geheimnis! — nur in verhüllender Parabel vorträgt. Die Verhüllung ist so vollständig, daß nicht nur das Volk, sondern auch die Jünger selbst nichts verstehen und Jesus um die Parabeln fragen müssen, so daß sich Jesus gezwungen sieht, ihnen nachträglich durch besondere esoterische Belehrung das Verständnis zu öffnen. Und dies ist um so auffälliger — und zwar nach Markus für Jesus selbst 4 13! — als ihnen doch eigentlich das Geheimnis ja gegeben wäre, δέδοται (4 11), ihnen demnach das Ver-

[1] Gleichnisreden I S. 133 f. [2] Kommentar S. 128.

[3] Von einer »Verstockung« bei Mc 4 11 12 reden z. B. Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 22. 52. 88, Urchristentum S. 543, H. Holtzmann, Synoptiker S. 129, Archiv für Religionswiss. 1907 S. 38, Neutest. Theol. I S. 496.

ständnis der Parabel keine Schwierigkeiten mehr bieten sollte. Damit noch nicht genug, fällt sogar Markus, sofern ihm die Wissenschaft den Vorwurf macht, er biete 4 14–20 eine Deutung, die dem Sinn der voraufgegangenen Säemannsparabel gar nicht entspreche, selber unter den Verdacht, das Geheimnis des Reiches Gottes, das in jener Parabel steckt, nicht verstanden zu haben.

Da die Parabel verhüllt, bedarf es nicht einer besonderen Verstockung, um sie nicht zu verstehen, sondern umgekehrt einer besonderen Erleuchtung, um sie zu verstehen. Und die Erleuchteten sind diejenigen, denen auf eine nicht weiter zu ergründende, wunderbare Weise das Geheimnis von Gott »gegeben« wird. Die einen sind von Gott zum Besitz des Geheimnisses bestimmt, die andern nicht. Das ist schlechterdings alles, was sich ohne verbotene Künsteleien aus 4 11–12 herauslesen läßt, und hat mit Verstockung rein nichts zu tun. Es handelt sich vielmehr lediglich um die Prädestinationsidee. Prädestiniert, »erwählt« wird man von Gott zur Teilnahme am Gottesreich. Die Erwählungsidee erscheint bei Markus keineswegs nur 4 11–12. Wir sind ihr schon in der Eschatologie begegnet. Daß sie auch 4 11–12 auftaucht, wäre also an sich nichts Besonderes. Aber sie fällt hier deswegen als unerhört schroff und hart auf, weil da aus ihr die praktischen Konsequenzen für die Lehrwirksamkeit Jesu gezogen werden, speziell für seine Reichspredigt. Hat Jesus bezüglich des Gottesreiches Geheimnisse zu verkünden, so muß er nach Markus, wenn irgendwo, dann hier — und das ist ja durchaus folgerichtig gedacht — auf die göttliche Prädestination in der Verkündigung Rücksicht nehmen. Gibt es solche Geheimnisse, dann ist ebenso notwendig, daß die zum Reich Prädestinierten darüber unterrichtet werden, wie, daß sie den Nichterwählten verborgen bleiben. Steht Jesus nun vor einem ὄχλος πλεῖστος (4 1), bei dem man nicht wissen kann, wie viele Erwählte, resp. Nichterwählte sich darunter befinden und welche es sind, so sieht sich Jesus offenbar in eine Zwangslage gedrängt: den Erwählten soll er das Geheimnis kund tun, aber die Nichterwählten sollen nichts davon erfahren. Der einzige Ausweg ist offenbar der eben von Markus beschriebene: Jesus tut das Geheimnis kund, aber in der Form der verhüllenden Parabel. Dabei wird zu Handen der Erwählten ein heimliches Zeichen zum Aufmerken gegeben: »Wer Ohren hat, zu hören, der höre!« (4 9).

3. Eigentlich haben wir damit auch schon die dritte Frage

beantwortet, weshalb Markus gerade hier die im Dienste des Prädestinationsgedankens stehende Verhüllungstheorie wiedergebe. Aus keinem andern Grunde, als weil er Jesus ein Geheimnis hinsichtlich des Gottesreiches verkündigen lassen will: Ein Geheimnis ist eben nicht für Jedermanns Ohr!

Diese Erklärung des Tatbestandes hat den Vorteil für sich, mit dem, was der Text selber sagt, auszukommen und doch zu genügen.

Wir müssen daher die andere weitverbreitete Auffassung durchaus ablehnen, wonach Markus hier eine Theorie vorführe, die ihm und seinen Lesern die Tatsache der Erfolglosigkeit des Wirkens Jesu unter dem Judenvolk als gottgewollt erklärlich machen soll[1]. Diese Auffassung paßt ja ohnehin so schlecht wie möglich in das Gesamtbild der Markusdarstellung hinein. Wäre wirklich die Rücksicht auf Erfolg resp. Nichterfolg der Wirksamkeit Jesu unter dem Judenvolk das Motiv gewesen, das dem Markus die Theorie von 4_{11-12} in die Feder diktierte, dann hätte er — von seiner eigenen Darstellung aus beurteilt — diese Theorie unbegreiflicherweise am falschen Ort in Anwendung gebracht, wenn er als Zuhörerschaft (4_1) den ὄχλος πλεῖστος vorführt. Gerade beim gewöhnlichen Volk, beim ὄχλος, hatte Jesus ja Erfolg, ungeheuren Erfolg sogar. Wir haben ja konstatieren müssen, daß Markus in seinen diesbezüglichen Schilderungen eher des Guten zu viel als zu wenig leistet. Und nun soll Markus Jesum vor dem ὄχλος eine Theorie in Anwendung bringen lassen, die zu erklären habe, warum er bei diesem ὄχλος keinen Erfolg gefunden! Da wäre es doch wenigstens logischer gewesen, als Zuhörer von $4_{3\,ff.}$ denjenigen Teil des Judenvolkes vorauszusetzen, bei dem Jesus tatsächlich statt Erfolg Mißverstand und feindliche Ablehnung angetroffen, nämlich die Führer, die Schriftgelehrten und Pharisäer. Markus arbeitet ja in seiner Zeichnung des Verhältnisses zwischen Jesus und den Juden den klaffenden Unterschied zwischen Volk und Führern mit aller Schärfe heraus. Und doch wäre auch eine solche Darstellung mit Ungereimtheiten belastet. Das zeigt der Abschnitt 3_{1-6} sehr deutlich. Subjekt von παρετήρουν (3_2) sind die Pharisäer von 2_{24}. Sie belauern Jesum in der Synagoge, wo er sich anschickt, am Sabbath einen gelähmten Menschen zu heilen. Jesus errät ihre Gedanken und

[1] So z. B. Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 52, Urchristent. S. 543. Pfleiderer, Urchr. I S. 348, Jülicher, Gleichnisreden I S. 135, H. Holtzmann, Synoptiker S. 129.

deutet die Ursache ihres Verhaltens ihm gegenüber als »Herzenshärtigkeit« oder »Herzenserstorbenheit«[1]. Statt nun aber diese Verstocktheit seiner Feinde als eine von Gott gewollte und bewirkte einfach anzuerkennen, erregt diese vielmehr seinen Zorn (μετ' ὀργῆς) und seine Trauer (συλλυπούμενος).

Der dargelegte Befund läßt niemals die Deutung zu, die Theorie von 4 11–12 werde von Markus reproduziert mit der Absicht, damit den Mißerfolg der Wirksamkeit Jesu unter den Juden als gottgewollt darzutun. Ganz im Gegenteil wäre eigentlich vielmehr die Frage am Platz, wie es sich Markus reime, daß Jesus die durch den Prädestinationsgedanken bedingte Verhüllung gerade bei einer Gelegenheit zur Anwendung bringe, wo wieder einmal der ὄχλος πλεῖστος seine Zuhörerschaft bildet, bei dem er doch so begeisterte Aufnahme, so großen Erfolg gefunden, und dem gegenüber er auch später noch, weil er sie führerlos sieht, Erbarmen fühlt. In dieser Beziehung zeigten gewisse alte Abschreiber ein feineres Empfinden als diejenigen modernen Forscher, die die hier bestrittene Auffassung vertreten. Das πλεῖστος nach ὄχλος (4 1) paßte ihnen nicht recht zu den folgenden Ausführungen, und so änderten sie wenigstens in πολύς ab[2]. Allein die aufgeworfene Frage ist doch eben bloß so lange eine Frage, als man meint, zwischen der göttlichen Prädestination und dem äußeren Erfolg und Mißerfolg der Wirksamkeit Jesu eine ursächliche Beziehung feststellen zu müssen. Für Markus besteht eben ein solcher Zusammenhang nicht. Mag die Menge derer, die sich begeistert um Jesus scharen, groß oder gering sein, dies ist für das Walten der göttlichen Prädestination nicht im geringsten von irgendwelcher bestimmenden Bedeutung. Und das ist doch im Grunde keineswegs befremdlich, sondern das allein Gegebene. Es heißt doch nur, daß Markus den Begriff der Prädestination einfach so faßt, wie er, konsequent zu Ende gedacht, gefaßt werden muß. Das macht doch gerade das Wesen, freilich damit auch die Schroffheit und Härte der Prädestinationslehre aus, daß Gott ihr zufolge das Endgeschick des Menschen zum voraus, schon zu Beginn des persönlich-individuellen Entwicklungsverlaufes festsetzt.

Mag daher Jesus auch massenhaft Anhänger gefunden haben

[1] Die LAA schwanken 3 5 zwischen πωρώσει und νεκρώσει (so D); Joh. Weiß Schriften I S. 97, und Wellhausen, Marcus S. 21, bevorzugen die zweite Form.

[2] So die Klassen I und K der Zeugen nach von Soden.

im gewöhnlichen Volk, so hindert dies Markus keineswegs in der Annahme, es werden bei weitem nicht alle auch wirklich zu den für das Reich Prädestinierten gehören. Das Wort Mt 22_{14}: »Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt«, entspricht völlig auch der Überzeugung des Markus. Andererseits ist es eben darum auch wieder falsch, anzunehmen, nach Auffassung des Markus habe Jesus, wie 4_{11-12} beweise, das Judenvolk als solches definitiv aufgegeben[1]. Auch aus 12_{9} darf man dies nicht schließen. Denn die γεωργοί sind nach 12_{12} die Führer des Volkes, nicht das Judenvolk als Ganzes. Wie widerspruchsvoll nähme sich nach einer derartigen Deutung von 4_{11-12} die Art und Weise aus, wie Jesus noch 7_{27} gegenüber der Heidin das Vorrecht Israels wahrt! Es ist auch falsch, Markus halte nach $3_{13\,ff.}$ lediglich die zwölf Jünger für die ἐκλογή aus Israel[2]. Schon aus 10_{45} ergibt sich, was 14_{24} völlig klar wird, daß Jesus für Markus außer den Zwölfen noch »Viele« zu den Erwählten zählt. Und daß unter die Zahl der über die Zwölf hinausgreifenden »Vielen« bloß künftig zu bekehrende Heiden zu befassen wären, deutet Markus durch nichts an.

Mag damit die Stellung des Markus zum Judenvolk in genügender Weise klargestellt sein, so ist nun die Frage zu untersuchen, in welchem Maße sich an diesem Punkte paulinischer Einfluß bemerkbar mache.

Von dem scharfen Gegensatz, den Markus zwischen Volk und Führern in ihrem Verhältnis zu Jesus zeichnet, findet sich bei Paulus nichts. Insonderheit weiß er nichts von einem nach Tausenden zählenden Anhang, den Jesus beim gewöhnlichen Volk gefunden habe. Er wirft vielmehr I Thess 2_{15} alles in den gleichen Topf und schreibt ». . . von den Juden, die auch den Herrn getötet haben, Jesum, und die Propheten«.

Wichtiger ist nun aber die Frage, ob die Theorie von Mc 4_{11-12} aus Rm 9—11 zu erklären sei[3]. Holtzmann hat ganz besonders verwiesen auf Rm 9_{18-29} 10_{16-21} $11_{8\,10}$ I Cor $14_{21\,22}$ $5_{12\,13}$ Col 4_{5} I Thess 4_{12}. Wir untersuchen daher hier das Ver-

[1] So Joh. Weiß, Urchristentum S. 543. [2] So Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 162.

[3] So nebst anderen besonders H. Holtzmann, Neutestamentl. Theol. I S. 496, Synoptiker S. 73, Archiv für Religionswiss. 1907 S. 38. — Bestritten wird diese Ableitung von P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 143 Anm. 1, freilich mit der gewiß ungenügenden Beweisführung, Markus gebe 4_{11-12} lediglich die authentische Meinung Jesu wieder. Das ist nicht ein Beweis, sondern nur wieder eine Behauptung.

hältnis der dargelegten Anschauung von Mc 4 11–12 zu diesen paulinischen Ausführungen.

Rm 9 18–29 wird mit rücksichtsloser Schärfe der Gedanke proklamiert, daß Gott — ohne daß der Mensch sich mit Vernünfteleien dagegen auflehnen dürfe — die Macht und das Recht habe, die Menschen nach seiner Prothesis κατ' ἐκλογήν (Rm 9 11) entweder als Gefäße des Erbarmens oder Gefäße des Zorns zu erschaffen. Und zwar stehen Juden und Heiden gleicherweise unter dieser doppelten Prädestination. Hier kommt in der Tat der nämliche Gedanke zum Vorschein, wie ihn Mc 4 11–12 voraussetzt. Damit sind aber die Aussagen des Paulus über dieses Thema noch nicht erschöpft. Holtzmann will die »deterministische Verstockungstheorie« von Mc 4 weiterhin aus Rm 10 16–21 verstanden wissen. Hier ist speziell an die Juden gedacht, und Paulus sagt von ihnen: Nicht alle haben dem Evangelium Gehorsam geleistet (10 16). Allein ihr Unglaube kann nicht damit erklärt werden, daß es ihnen nicht verkündigt worden wäre (10 18). Nicht einmal das kann man zu ihrer Entschuldigung sagen, daß sie die Botschaft wohl gehört, aber nicht verstanden hätten oder nicht hätten verstehen können (10 19). Denn wenn Heidenvolk die neue Gottesoffenbarung hat verstehen können, wie hätte dies Israel unmöglich sein sollen (10 19–21)! Als Erklärungsgrund bleibt daher nichts anderes übrig als die Annahme einer Verhärtung ihres Willens durch Gott selbst. Das Evangelium ist dabei auch in diesem Kapitel, wie immer bei Paulus, die Botschaft von Jesus als dem Christus (10 4). Hält man nun diese Ausführungen des Paulus mit der Theorie von Mc 4 zusammen, so ist in Wahrheit nicht einzusehen, was hier Markus und Paulus gemeinsam sein soll.

Mc 4 hören die Juden aus Jesu Mund, verhüllt in Parabelform, eine Verkündigung, die sie gar nicht verstehen sollen. Nach Rm 10 16–21 wurde ihnen die Botschaft so nahegebracht, daß sie sie verstehen mußten, da ja auch die Heiden sie verstanden haben. Aber sie haben dem Evangelium nicht gehorcht, und darin gerade erweist sich die göttliche πώρωσις. Nach Mc 4 war der Inhalt der Verkündigung, die nicht verstanden werden sollte, ein Geheimnis des Reiches Gottes, nach Rm 10 16 ff. war der Inhalt des den Juden verkündigten Evangeliums: Jesus der Christus. Ja, wenn Paulus sagt, die Juden hätten das Evangelium von Jesus als dem Christus empfangen, verstanden und hätten ihm gehorchen

sollen, so beschreibt Markus Jesu Verhalten den Juden gegenüber geflissentlich in der Weise, daß er ihnen nicht nur nichts von seiner Messianität geredet, sondern auch denen, die darum wußten, mehr als einmal direkt verboten habe, irgendwem etwas davon zu sagen! Geschweige denn, daß Markus — wie dies für die Vorstellung des Paulus selbstverständlich ist — davon etwas sagen würde, an die Juden sei die Aufforderung gestellt worden, an dieses Evangelium von der Messianität Jesu zu glauben.

Und von hier aus betrachtet, fällt auch der Vergleich von Mc 4_{10-12} mit Rm 11_8 = Jes 29_{10}, Rm 11_{10} = Ps 69_{24} dahin. Freilich lauten die hier angeführten Zitate ähnlich, ja, der Gedanke ist der gleiche wie der des Zitats aus Jes 6_9 in Mc 4_{12}. Aber was Markus und Paulus jeder seinerseits mit den Zitaten beweisen wollen — und darauf kommt es ja als auf ihre eigentliche Meinung an — das sind sehr verschiedene Ideen. Bei Markus wird aus Jes $6_{9\,10}$ die doppelte Prädestination herausgelesen, bei Paulus Rm $11_{8\,10}$ aus Jes 29_{10} und Ps 69_{24} die Verstockung des Judenvolkes. Daß dies aber zweierlei Dinge sind, erhellt daraus, daß bei dem Zitat in Mc 4_{12} an die Nichterwählten im Judenvolk gedacht ist, die nicht verstehen sollen, damit sie sich nicht etwa einmal noch bekehren, und damit sie so nicht etwa als Nichterwählte trotzdem letzlich des Heils teilhaftig werden könnten, während Paulus bei der Verstockung (ἐπωρώθησαν Rm 11_7) ganz im Gegenteil an die Erwählten im Judenvolk denkt, deren Unglauben man sich nicht anders erklären kann als eben durch eine von Gott gewollte und verfügte Verstockung, die freilich nur als eine vorübergehende gedacht ist. Das Zitat, das Paulus als Schriftbeweis für das ἐπωρώθησαν aus Ps $69_{23\,f.}$, anführt ist ihm eigentlich zu stark: γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον . . . αὐτοῖς. Sogleich bricht er ihm darum 11_{11} die Spitze ab, indem er weiterfährt: λέγω οὖν, μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο. Sondern die Verstockung hat den Sinn, daß durch sie die Errettung auch den Heiden zuteil werde. Sie ist also nicht eine endgültige unwiderrufliche Maßnahme Gottes. Denn wer einmal zu den Erwählten gehört, für den gilt auf alle Fälle Rm 11_{29}. Die Fortsetzung des Zitats bei Mc 4_{12}: »damit sie nicht umkehren und Vergebung erlangen« (Jes 6_{10}), widerspricht völlig dem, was Paulus sagen will.

Gemeinsam ist also Markus und Paulus einzig der Gedanke der doppelten Prädestination. In allem übrigen, was noch die Stellung zum Judenvolk zum Thema hat, denken Markus und Paulus ganz verschieden. Man beachte auch noch, daß Markus von der künftigen Aufhebung einer verfügten Verstockung nichts weiß. Und dies zwar aus dem einfachen Grunde, weil er eine solche zeitweise Verstockung von erwählten Juden gar nicht kennt. So braucht sie auch nicht einmal in der Zukunft aufgehoben zu werden. Er zeichnet eben die Situation viel einfacher als Paulus: Die Erwählten verstehen Jesum, bekehrem sich darum wirklich und erlangen damit Vergebung, die Nichterwählten verstehen Jesum nicht — sollen es auch nicht — bekehren sich daher nicht und werden so im Gericht nicht Vergebung erlangen. Paulus vertritt freilich die Teilung des Judenvolks in Erwählte und Nichterwählte, zum Verderben Prädestinierte ebenfalls, aber in eigentümlicher Kompliziertheit. Urteilt er sonst einfach nach dem Grundsatz, daß man es da, wo das Evangelium auf Mißverstand und Feindschaft stößt, eben mit Nichterwählten zu tun habe, vgl. I Cor 1_{18}: »Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, eine Torheit, denen aber, die gerettet werden, uns, ist es eine Kraft Gottes«[1], so kann er sich, wo es sich um das Judenvolk handelt, mit diesem einfachen Kanon der Menschenbeurteilung nicht zufrieden geben. Wohl sieht er eine kleine Zahl von Juden, die zum Glauben gekommen sind. Aber wenn er auf das Gros des Volkes schaut, das ungläubig geblieben ist, so bringt seine Liebe zur angestammten Nation es nicht über sich, bei dieser ganzen Masse der ungläubig Gebliebenen alle zu den Nichterwählten zu rechnen. Es müssen vielmehr auch noch unter diesen ungläubig Gebliebenen Erwählte sein: Wozu wäre denn sonst das Judenvolk das Bundesvolk, dem die Sohnschaft, die Doxa, die Bundschließungen, die Gesetzgebung, der Kultus, die Verheißungen, die Väter geschenkt worden, ja, aus dem der Christus selber κατὰ σάρκα stammt (Rm 9_{45})! Was hätte denn das alles, was hätte die ganze Vergangenheit des Judenvolkes für einen Sinn, wenn dann doch zuletzt die Mehrheit der letzten Generation, die das verheißene Kommen des Christus endlich erlebt, zu den Nichterwählten zählen würde? Also ist bei den Juden der Unglaube nicht ohne weiteres das

[1] Vgl. hierzu Kabisch, Eschatologie S. 35 f.

Kennzeichen der Prädestination zum Verderben. Es muß auch unter den Ungläubigen noch Erwählte geben. Und ihr Unglaube beruht auf zeitweiser, von Gott beabsichtigter Verstockung. Das ist denn freilich eine sehr paradoxe Tatsache, und darum nennt Paulus sie Rm 11 25 ein Geheimnis.

Hier steht man in Wahrheit wieder an einem der glänzenden Punkte, wo das großzügige, systematische Denken des Apostels es wagt, völlig originale Bahnen einzuschlagen. Daß Markus von dieser originalen paulinischen Konzeption nicht das Mindeste verrät, stellt seinem »Paulinismus« wieder ein äußerst schlechtes Zeugnis aus. Wie unbefangen Markus mit dem Begriff der Verstockung umgeht, beweist der Umstand, daß er ihn statt auf die Juden — 3 5 ist νεκρώσει vorzuziehen — vielmehr auf die Jünger anwendet (6 52 8 17)!

Nur damit die Erörterung vervollständigt sei, prüfen wir auch noch den Hinweis Holtzmanns auf I Cor 14 21–22, sofern hier wenigstens eine »formale Parallele« zu Mc 4 11–12 vorliegen soll. Gleich zum voraus sei jedoch vermerkt, daß selbst Joh. Weiß[1] diesen Vergleich nicht will gelten lassen, weil zu »einseitig-literarisch«.

I Cor 14 21–22 ist die Rede von Glossolalie und Prophetie. Nach dem Zusammenhang warnt hier Paulus vor einer Überwucherung der Glossolalie im Gemeindegottesdienst. Er zitiert dabei Jes 28 11, weil sich das ἑτερόγλωσσος dieser Stelle auf das Zungenreden deuten läßt. Und nun sagt er: Die Glossolalie ist von Gott in die Welt gesandt, damit sich die Ungläubigen daran ärgern und hierdurch wieder Schuld auf sich laden. Die Prophetie dagegen ist ein Zeichen göttlicher Gnade, das der Gemeinde verliehen ist[2]. Holtzmann findet nun einen Parallelismus zwischen Glossolalie und verhüllender Gleichnisrede einerseits und zwischen διερμηνεία der Zungenrede und ἐπίλυσις der Parabel andererseits: jene bestimmt für die Ungläubigen (Markus: οἱ ἔξω), diese bestimmt für die Gläubigen (Markus: für die Jünger). Aber Paulus zerstört selber diesen Parallelismus wieder durch die Fortsetzung I Cor 14 23–25, wo einschränkend festgelegt wird, es sei aber gerade im Hinblick auf die Tatsache, daß gelegentlich tatsächlich Nichtchristen (ἰδιῶται und ἄπιστοι v. 23 sind identisch[3])

[1] Ält. Ev. S. 94. [2] So Lietzmann, Handb. III S. 144.
[3] So Lietzmann, Handb. III S. 144.

die Gemeindeversammlung besuchen, besser, wenn nicht die Glossolalie, sondern die Prophetie vorherrsche, weil dann eben diese Nichtchristen an Stelle des Ärgers über die vermeintliche Verrücktheit der Zungenredner (ὅτι μαίνεσθε!) etwas Positives davon hätten (14 24 25). Berücksichtigt man also den ganzen Zusammenhang der Stelle, so wird offenbar, daß eine formale Parallele zu dem ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται (Mc 4 11) eben gerade nicht vorliegt.

Noch eine Bemerkung zu dem terminus οἱ ἔξω. Markus meint damit die Nichterwählten schlechthin, für Paulus dagegen sind »die draußen« als die Nichterwählten zugleich die Nichtchristen, die Ungläubigen. An dies Merkmal ist bei Markus nicht gedacht[1]. Übrigens ist der terminus selbst nicht ein spezifisch paulinischer, sondern ein jüdisch-rabbinischer: הַחִיצוֹנִים[2].

Die Untersuchung hat ergeben, daß Markus soweit mit Paulus übereinstimmt, als beide die Prädestinationslehre auf das Judenvolk anwenden. Nur hier könnte also von paulinischer Beeinflussung gesprochen werden. Aber dies geht doch eben in Wahrheit nicht an. Denn der Prädestinationsgedanke ist dem ganzen Urchristentum gemeinsam. Es sei in diesem Zusammenhang speziell auf Matthäus und Apoc Joh verwiesen. So wenig man bei Mt 22 14 und Apoc 17 14 dieser Idee wegen von paulinischer Beeinflussung zu reden bisher Anlaß gefunden hat, so wenig ist diese Behauptung bei Markus gerechtfertigt. Dies um so weniger, als doch die Prädestinationslehre überhaupt nicht einmal genuin christlich ist, sondern jüdisch. Wie häufig ist nur schon in der Henochapokalypse von den »Auserwählten« die Rede! Es sei hier auf eine Stelle verwiesen, die der Anschauung des Markus, daß den Erwählten die göttlichen Geheimnisse kundgetan werden, sehr nahesteht: »Danach wird den Auserwählten Weisheit verliehen werden; alle diese werden leben und nicht mehr sündigen, weder aus Versehen noch aus Übermut, und in den erleuchteten Menschen wird Licht und in den Verständigen Verstand sein« (IIen 5 8). Man bemerke, wie hier den Erwählten mit dem Besitz der Weisheit auch die Sündlosigkeit zugesprochen wird. Das ist die positive Kehrseite zu der Anschauung von Mc 4 11–12, wonach die Nichterwählten infolge davon, daß sie von der Einsicht in

[1] So auch Volkmar, Marcus S. 280.

[2] Vgl. E. Klostermann, Handb. II S. 34 f. zur Stelle.

das Geheimnis des Gottesreiches ausgeschlossen sind, sich auch nicht wahrhaft bekehren und also in der Sünde bleiben, ohne Vergebung zu finden.

Schließen wir ab! In der Beurteilung des Judenvolkes ist Markus keineswegs von Paulus beeinflußt. Die Übereinstimmung reicht nicht über die gemein-urchristlichen Überzeugungen hinaus. Das original Paulinische fehlt gänzlich [1].

10. Die Heiden.

Es kann sich hier nicht um den Nachweis dafür handeln, ob Markus das universalistische Prinzip, wonach das Heil auch für die Heiden bestimmt ist, vertrete oder nicht. Daß diese Frage zu bejahen ist, steht außer allem Zweifel. Fraglich ist nur, in welcher Form und in welchem Grade er dieses Prinzip vertritt. Liest man die Darstellungen Holstens und Volkmars, so hat man den Eindruck, der christliche Universalismus sei eine der Grundideen, deren Verfechtung Markus mit seinem ganzen Evangelium beabsichtige. Kommt man aber von diesen Autoren her zu Wellhausen, so erlebt man in dieser Beziehung eine gewaltige Ernüchterung [2].

Es gilt also hier, den Standpunkt des Markus näher zu präzisieren. Wir machen zunächst die Feststellung, daß beispielsweise Volkmar gerade an diesem Punkt seine Resultate in besonders weitreichendem Maße der virtuos angewendeten Allegorisierungsmethode zu verdanken hat. So wenn ihm unter der Hand jede Dämonenaustreibung sofort zu einer Bekämpfung der Heidengötter wird [3], die geheilten Kranken sich in bekehrte Heiden verwandeln, und der See Genezareth zum Weltmeer anschwillt, das der Auferstandene nach dem Vorbild des Paulus durchquert, um drüben den Heiden das Evangelium zu verkündigen und ihnen das Abendmahl auszuteilen. Bringen wir gemäß der zu Anfang dieser Studie vollzogenen Klarstellung unseres Problems alle diese Künste in Abrechnung, so erscheint Markus nicht mehr als der Evangelist, der auf jeder Seite seiner Schrift den Universalismus proklamiert. Ja, es fallen zuletzt nur noch wenige vereinzelte Stellen in Betracht.

---

[1] Beachtenswert ist, daß seinerzeit auch Holsten, Synopt. Evv. S. 30—32 nicht die geringste Beziehung zwischen Mc 4 und Rm 9—11 namhaft zu machen sich veranlaßt fühlte.

[2] Vgl. Marcus S. 57!

[3] Hier stimmt Holsten völlig mit Volkmar überein.

Strittig ist die Frage, ob Jesus selber schon für Markus der Begründer oder Vorläufer der Heidenmission sei. Nach Vorgang von Volkmar und Holsten hat sie bejaht beispielsweise Joh. Weiß[1], verneint Wellhausen[2]. 3_8 wird berichtet von einem gewaltigen Menschenzulauf aus Idumäa, Peräa und der Gegend von Tyrus und Sidon. Volkmar[3] fand hier Zuzug aus Heidenland. Insbesondere ist ihm daran gelegen, zu konstatieren: »Speziell aber war eine große Schar von Heiden dieser παραλία (sc. Tyrus und Sidon) zum Christus des Paulus geströmt (Gal 1_{21} Apg 11_{26} ff.)«. Allein man wird sich dabei begnügen müssen, daß in Wahrheit die Rede ist »nur von Teilen Palästinas, in denen Juden wohnten«[4]. Und zudem fällt in dem Abschnitt $3_{7\,\text{ff.}}$ auf, daß Jesus, weit entfernt davon, einen weiteren Wirkungskreis zu suchen, vielmehr offenkundig dem Zudrang aus dem Wege zu gehen bemüht ist. Markus hat also hier keineswegs die Absicht, eine Tätigkeit Jesu unter den Heiden zu zeichnen.

Viel wichtiger als $3_{7\,\text{ff.}}$ ist hier die Perikope 7_{24-30}. Denn das ist in Wahrheit die einzige Stelle bei Markus, wo er Jesum mit einer heidnischen Person zusammentreffen läßt. Hier interessiert uns besonders die Frage nach dem Zusammenhang des Abschnittes mit den vorangehenden Erklärungen Jesu über Rein und Unrein. Einen solchen nehmen an Volkmar[5], Holsten[6], Joh. Weiß[7] und B. Weiß[8], wenn auch nicht alle in gleich weitgehendem Maße. Bald wird die innere Beziehung darauf beschränkt, daß Mc $7_{24\,\text{ff.}}$ zeigen wolle, wie Jesus gemäß den Erklärungen über äußere und innere Reinheit in dem Betreten eines heidnischen Hauses nicht eine Verunreinigung sehe, bald geht man bis zu der Annahme, Markus lasse Jesum aus jenen prinzipiellen Erklärungen als Konsequenz geradezu das Recht zur Heidenmission ziehen. E. Klostermann[9] dagegen will bloß die Möglichkeit eines derartigen Zusammenhangs als »nicht ausgeschlossen« betrachten, und Wellhausen[10] bezweifelt einen solchen überhaupt. Es ist also dieser Frage des innern Zusammenhangs von 7_{24-30} mit den vorangehenden Ausführungen volle Aufmerksamkeit zu schenken.

---

[1] Ält. Ev. S. 83. 87. [2] a. a. O. [3] Marcus S. 35.
[4] Wellhausen, Marcus S. 22. [5] Marcus S. 385.
[6] Ält. Ev. S. 84, Schriften I S. 138. [7] Synopt. Evv. S. 42.
[8] Komm. S. 115. [9] Handb. II S. 60. [10] Marcus S. 56.

Es ist nun eine einleuchtende Auffassung, Markus wolle Jesum zur Bestätigung von 7_{14-23} absichtlich ein heidnisches Haus betreten lassen. Befremdlich aber wirkt unter dieser Voraussetzung sofort, daß Markus, statt ausdrücklich zu sagen, daß dies Haus ein heidnisches tatsächlich gewesen sei, vielmehr bemerkt: οὐδένα ἤθελεν γνῶναι (7_{24}). Diese Bemerkung hat keinen Sinn und bleibt unverständlich, wenn Jesus das Haus betritt mit der Absicht, zu beweisen, er sehe darin keine Verunreinigung. Das weiterhin angehängte καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν besagt vielmehr, Jesus habe das Haus lediglich mit der Absicht betreten, unentdeckt zu bleiben und dem Zudrang der Leute zu entgehen. Damit reiht sich aber das εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν (7_{24}) als völlig gleichartig ein in die Zahl der übrigen Stellen, wo Markus Jesus »das Haus« betreten läßt einfach mit der Absicht, ungestört von der Menge mit seinen Jüngern allein zu sein (so 2_1 — man beachte den Zusammenhang mit 1_{45}! — 7_{17} 9_{28} 9_{33} — man beachte 9_{30}! — 10_{10}). Und der innere Zusammenhang mit 7_{14-23} wird fraglich, ja unwahrscheinlich. Versuchen wir, mit der anders gefaßten Hypothese der behaupteten innern Beziehung zwischen 7_{14-23} und 7_{24-30} die Einzelheiten der zweiten Perikope zu erklären, wonach also Jesus nach Markus, aus 7_{14-23} die letzten Konsequenzen ziehend, sich 7_{24-30} als Begründer oder Vorläufer der Heidenmission zeigt. Jesus zieht in das Grenzgebiet von Tyrus und Sidon, offenbar um vor dem bisherigen Menschenzulauf Ruhe zu haben, und er betritt gleich ein Haus, um vor neuem Zulauf sicher zu sein und so verborgen zu bleiben. Von einer Absicht, unter den Heiden zu wirken, also keine Spur. Er kann aber nicht verborgen bleiben, und eine Ἑλληνίς, Συροφοινικίσσα τῷ γένει, die von ihm hört, sucht ihn mit dem Anliegen um Heilung ihrer Tochter auf. Das Zusammentreffen mit dieser Heidin ist also nicht beabsichtigt, sondern geht vielmehr gegen die Intention Jesu. Dem entspricht denn auch der ihr bereitete Empfang: »Laß zuerst die Kinder satt werden; denn es gehört sich nicht, der Kinder Brot zu nehmen und es den Hündlein hinzuwerfen« (7_{27}). Diese Abweisung kann man nicht so deuten: der Pauliner Markus erledige hiermit »die besondere Aufgabe, den Judenchristen darüber zu beschwichtigen, wenn man sich mit geborenen Heiden befasse, die ja von dem Israeliten als Schweine und Hunde erachtet wurden« [1], um dann konstatieren zu können, die in der Abweisung liegende An-

[1] So Volkmar, Marcus S. 385.

erkennung des Vorrechts Israels sei nur »scheinbar«. Wenn doch Jesus einfach aus den voraufgehenden Erklärungen über Rein und Unrein die Konsequenzen zieht, wozu soll denn hier noch einmal eine »Beschwichtigung des Judenchristen« nötig sein? Daß die Abweisung nicht ernst zu nehmen sei, deutet Markus mit keinem Wort an[1]. Und daß die Abweisung vom gut jüdischen Standpunkt aus ausgesprochen ist, erhellt daraus, daß »die trennende Schranke zwischen dem auserwählten Volk und der Heidenschaft« gerade »durch die Aufnahme des terminus κυνάρια anerkannt« wird[2]. Und eben diese Abweisung zeigt auch, weil sie ernst zu nehmen ist, daß Markus hier offenbar keineswegs mehr die Erklärungen Jesu über Rein und Unrein im Sinne hat. Jedenfalls ist unverständlich, was der Bescheid Jesu von 7_{26} damit zu schaffen haben soll. Und dann zeigt ja 7_{29}: »Um dieses Wortes willen gehe hin; ausgefahren ist aus deiner Tochter der Dämon«, zur Genüge, daß nicht eine neue Stellung zum Heidentum, nicht eine dem Judentum fremde Beurteilung desselben, und auch nicht eine darauf begründete Absicht Jesu, unter den Heiden zu wirken, Jesum dazu führt, der Frau zu willfahren, sondern einzig das überraschende Verhalten der Heidin. Abgesehen aber von diesen Einzelheiten liegt für eine Auffassung der Geschichte, die Jesum hier zum Begründer oder Vorläufer der Heidenmission werden läßt, die Hauptschwierigkeit darin, daß in der ganzen Perikope gar nicht von Heidenmission die Rede, noch solche gemeint ist. Die ganze Kontroverse dreht sich vielmehr einzig um die Frage, ob Jesus einer Heidin, die ihn um Heilung ihrer besessenen Tochter bittet, willfahren kann und will oder nicht. Um das Thema der Teilnahme auch der Heiden »am christlichen Heil«[3] handelt es sich überhaupt nicht. Davon, daß in diesem Stück 7_{24-30} »der Gegensatz gegen Israels Anspruch, allein dem Reiche seines Gottes anzugehören, zum Ausspruch« komme[4], ist nicht die Spur. Für Volkmar wird diese Auffassung nur dadurch möglich, daß er auch hier wieder das Daimonion, von dem die Tochter der Heidin geplagt wird, zum »Götzengeist« werden läßt. Wem bessere Einsicht verwehrt, dieser Umdeutung beizustimmen, muß auch die darauf beruhende Auffassung preisgeben, es handle sich 7_{24-30} um Heidenmission. Hört man doch in dieser Perikope

[1] So auch B. Weiß, Komm. S. 117. [2] So H. Holtzmann, Synoptiker S. 144.
[3] So Volkmar, Marcus S. 384. [4] Volkmar, Marcus S. 385.

nicht das Mindeste von Bußpredigt, Verkündigung des Reiches Gottes, nichts von Aufforderung zur Nachfolge oder dergleichen. Bedenkt man dies alles, so erscheint die anfängliche Abweisung der Frau noch schärfer gefaßt: nicht die Teilnahme am Gottesreich, sondern etwas viel Geringeres, schon die Heilung leiblicher Krankheit wird das Brot genannt, das man nicht den Hündlein vorwirft, bevor die Kinder satt geworden! Und so ist denn für Markus der Sinn dieser Gleichnisrede Jesu von 7 $_{27}$: »Wenn ich dann einmal bei meinem eigenen Volk keine Besessenen mehr zu heilen haben werde, dann erst wird auch an eure Not zu denken sein«[1]. Ob aber die kranke Tochter noch am Leben sein wird, wenn die Entwicklung der Dinge einmal so weit gediehen, danach fragt Markus nicht, und wollte man auch annehmen, er habe mit 7 $_{27a}$ den ihm in einer älteren Quelle vorliegenden Paralleltext von Mt 15 $_{24}$ mildern wollen[2], so hätte er also damit der bittenden Frau doch nur einen schlechten Trost geboten.

Aus der ganzen Perikope wird also nur klar, daß Jesus von seinem Grundsatz, den Heiden nicht nur nicht zu predigen, sondern unter ihnen auch keine Kranken zu heilen, einmal bei einer »Griechin«, durch ihre ihn überraschende Antwort bewogen, eine Ausnahme gemacht und ihr — zwar keineswegs die Teilnahme am Gottesreich zugesprochen — aber doch wenigstens die Bitte um Heilung ihrer Tochter erfüllt hat. Aber gerade weil bei Anlaß der zugestandenen Ausnahme der Grundsatz zum Vorschein kommt, kann man niemals in dieser Perikope, ihren Sinn verkehrend, eine Proklamation des Universalismus und die Begründung der Heidenmission durch Jesus selbst finden. So schreibt denn auch Wellhausen[3] zu diesem Stück: »Obwohl Markus es nie ausdrücklich sagt und kein Gewicht darauf legt, versteht es sich bei ihm doch von selbst, daß Jesus seine Wirksamkeit auf die Juden beschränkt, ihnen das Reich Gottes ankündigt und sie zur Buße auffordert. Solche Äußerungen wie Mt 8 $_{11\,s.}$ tut er bei Markus niemals«. Die Auffassung, Markus lasse 7 $_{24-30}$ Jesum durch Begründung der Heidenmission einfach die Konsequenzen aus 7 $_{14-23}$ ziehen, ist daher durchaus irrig. Mit dem allem steht in Einklang, daß Jesus 6 $_{7-13}$ die Jünger zwar zur Predigt und

[1] Ähnlich Jülicher, Gleichnisreden II S. 256.

[2] Diese unbeweisbare Annahme hält auch Jülicher, a. a. O. S. 258 für belanglos und lehnt sie ab.

[3] Marcus S. 57.

Dämonenaustreibung aussendet, aber nicht zu den Heiden, sondern selbstverständlich zu den Juden[1], und daß Markus den Jüngern auch nicht durch den Auferstandenen den Auftrag zur Heidenmission geben läßt[2].

Nach Markus hat also Jesus, wie sich nach allem Bisherigen zweifellos feststellen läßt, selber aus Grundsatz nicht unter den Heiden gewirkt. Diese Tatsache beweist, da Markus doch 13 10 14 9 4 32 13 27 die Heidenmission für die Zeit nach Tod und Auferstehung Jesu voraussetzt, daß er es nicht für nötig hält, den Universalismus aus dem Wirken Jesu zu begründen. Von Verfechtung einer universalen Tendenz gegenüber anderweitigen Strömungen, wie gegen ein partikularistisches Judenchristentum, kann also gar nicht die Rede sein. Markus schreibt in einer Zeit und Umgebung, wo das Recht der Heidenkirche unbestritten ist. Mit Recht bemerkt daher Feine zu Stellen wie den eben genannten: »Dies alles braucht bei einem Autor um das Jahr 70 nicht auf paulinischen Einfluß zurückgeführt zu werden, sondern es spiegelt sich darin das Bewußtsein der damaligen Heidenkirche«[3]. Ein Beweis dafür ist die Spruchsammlung, bei welcher Harnack[4] mit Recht Heidenfreundlichkeit konstatiert (der heidnische Hauptmann Mt 8 5–13 Lc 7 2–10 13 28–30!), während zugleich nach seinem Urteil »der Einfluß des Paulinismus, der bei Markus so stark ist, ganz fehlt«[5].

Ohne nur auf Paulus näher einzutreten, müssen wir also von vornherein das Urteil ablehnen, daß die Voraussetzung der Heidenmission bei Markus ohne weiteres auf paulinischen Einfluß zurückzuführen sei[6].

Was nun aber die Einzelheiten betrifft, so haben wir schon im Kapitel über die Eschatologie die vielfach behauptete Beziehung zwischen Mc 13 10 und Rm 11 25 in einläßlicher Begründung abgelehnt. Es bleibt uns nur noch übrig ein Wort über das ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι (7 27) in seinem Verhältnis zu dem Ἰουδαίῳ τε

---

[1] Wie Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 82, gegenüber Volkmar, Marcus S. 350, selber festatellt.

[2] Was B. Weiß, Einleitung ins NT. S. 505 als Beweis dafür ins Feld führt, daß Markus »sichtlich weit hinaus sei über den Streit um die Heidenfrage«.

[3] Jesus Christus und Paulus S. 140.

[4] Sprüche und Reden Jesu S. 159. [5] Ebenda S. 171.

[6] So glaubte noch R. Drescher, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1916 S. 244 f. das Verhältnis definieren zu müssen.

πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Rm 1 16). Daß diese Formulierung des Markus auf Paulus zurückgehe, ist allen Ernstes behauptet worden[1]. Allein der Vergleich ergibt ein anderes Resultat: Mit dem πρῶτον . . . τὰ τέκνα wird bei Markus die Ἑλληνίς abgewiesen, bei Paulus der Ἕλλην mit dem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον anerkannt. Bei Markus handelt es sich um Verweigerung der Krankenheilung, bei Paulus um den Anteil des Heiden an der δύναμις εἰς σωτηρίαν, die παντὶ τῷ πιστεύοντι mit dem Evangelium angeboten wird. Aber was die Hauptsache ist: die Formel Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Rm 1 16) kann doch nicht einen charakteristisch paulinischen Gedanken enthalten! Denn mit der Anerkennung des Vorrechts Israels, die darin ausgesprochen ist, klingt sie doch so judenchristlich wie möglich. Ja, man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, Paulus reproduziere mit diesem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι geradezu eine bekannte judenchristliche Devise, weshalb denn das πρῶτον (Rm 1 16) verschiedentlich auch Anstoß erregt hat bei den Exegeten[2]. Und Volkmar selbst sieht ja in der entsprechenden Formel bei Markus eine »Beschwichtigung des Judenchristen«, also eine Konzession an seine Denkweise!

Dies alles spricht entscheidend dagegen, daß Markus die Stelle 7 27 unter paulinischem Einfluß formuliert habe. Und zusammenfassend schließen wir dieses Kapitel mit der Feststellung ab, daß der Universalismus im Markusevangelium erstlich bei weitem nicht die dominierende Rolle spielt, wie von Volkmar und andern behauptet worden ist, und daß Markus das Recht der Heidenmission als selbstverständlich betrachtet, ohne von Paulus beeinflußt zu sein.

11. Zum Sprachschatz bei Markus und Paulus.

Besondere Beweiskraft für den Einfluß paulinischer Theologie bei Markus schreibt H. Holtzmann den Gemeinsamkeiten im Sprachschatz zu[3]. Hawkins zählte[4] 22 Wörter des spezifisch paulinischen Sprachschatzes, die von Markus übernommen worden sind. Nach Harnacks Zählung[5] sind es 20 Wörter, die Markus

[1] So von Volkmar, Marcus S. 385, Holsten, Synopt. Evv. S. 44, Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 224.

[2] Vgl. B. Weiß, Kommentar zu Römer S. 71 Anm.

[3] Archiv f. Relig.-wiss. 1907 S. 39.

[4] Nach Holtzmanns Berichterstattung ebenda S. 39.

[5] Lukas der Arzt S. 14.

mit Paulus gemeinsam hat, und die sich in den übrigen Evangelien nicht finden, nämlich ἀββά, ἀλαλάζειν, ἁμάρτημα, ἀποστερεῖν, ἀφροσύνη, ἀχειροποίητος, εἰρηνεύειν, ἑξαυτῆς, ἐξορύσσειν, εὐκαιρεῖν, εὐσχήμων, ἡδέως, περιφέρειν, προλαμβάνειν, προσκαρτερεῖν, πώρωσις, συναποθνήσκειν, τρόμος, ὑποδεῖσθαι, ὑστέρησις, 20 Wörter. Prüft man diese Liste nach[1], so ergibt sich folgendes: Die Wörter ἁμάρτημα, ἀποστερεῖν, ἑξαυτῆς, εὐκαιρεῖν, εὐσχήμων, περιφέρειν, προσκαρτερεῖν, ὑποδεῖσθαι sind keineswegs nur Paulus- und Markus gemeinsam, sondern begegnen auch in Act, Hebr (13_9 schwanken die LAA zwischen περιφέρεσθε und παραφέρεσθε), Jak, II Pt (1_9 schwanken die LAA zwischen ἁμαρτιῶν und ἁμαρτημάτων), Jud (Jud 12 schwanken die LAA zwischen περιφερόμενοι und παραφερόμενοι). Diese 8 Wörter können also nicht zum spezifisch paulinischen Sprachschatz gerechnet werden. Ferner ist an der einzigen Stelle, wo περιφέρειν bei Markus auftaucht (6_{55}), die LA unsicher. Der Text schwankt zwischen περιφέρειν, φέρειν, προσφέρειν. Auch πώρωσις ist bei Markus unsicher. Es erscheint nur 3_5. Aber D syr^{sin} lesen νεκρώσει. Sogar πηρώσει kommt vor, fällt aber kaum in Betracht, während das wahrscheinlichere νέκρωσις ebenfalls in die Liste der Markus und Paulus eigentümlichen Wörter gehört. Endlich läßt D Mc 2_4 das bei Markus einmalige ἐξορύσσειν aus. Von der Harnackschen Liste bleiben also als gesichert übrig: ἀββά, ἀλαλάζειν, ἀφροσύνη, ἀχειροποίητος, εἰρηνεύειν, ἡδέως, προλαμβάνειν, πώρωσις (resp. νέκρωσις), συναποθνήσκειν, τρόμος, ὑστέρησις. Dazu kommt noch στήκειν (Mc 11_{25} Rm 14_4 I Cor 16_{13} Gal 5_1 Phil 1_{27} 4_1 I Thess 3_8), das Harnack entgangen ist. Das wären nun auf einmal nur 12 Wörter. Allein die Harnacksche Liste ist auch darin unzuverlässig, daß sie diejenigen spezifisch paulinischen Wörter nicht berücksichtigt, die sich zwar nicht bloß in Markus, sondern auch bei Matthäus oder Lukas oder bei beiden finden, die aber lediglich durch Markus auch in diese beiden andern Synoptiker hineingeraten sind. Es handelt sich um folgende Wörter:

ἀδημονεῖν	Phil 2_{26} Mc 14_{33} Mt 26_{37}
ἀκυροῦν	Gal 3_{17} Mc 7_{13} Mt 15_6
ἀρτύειν	Col 4_6 Mc 9_{50} Lc 14_{34}
ἀσύνετος	Rm $1_{21\,31}$ 10_{19} Mc 7_{18} Mt 15_{16}

[1] Leider kann ich sie nicht mit derjenigen von Hawkins vergleichen, da mir diese nicht zur Verfügung steht.

ἄτιμος	I Cor 12 23 4 10 Mc 6 4 Mt 13 57
ζημιοῦσθαι	I Cor 3 15 II Cor 7 9 Phil 3 8 Mc 8 36 Mt 16 26 Lc 9 25
καρποφορεῖν	Rm 7 4 5 Col 1 6 10 Mc 4 20 28 Mt 13 23 Lc 8 15
μεταμορφοῦσθαι	Rm 12 2 II Cor 3 18 Mc 9 2 Mt 17 2
οἰκοδομή	Rm 14 19 und öfter, Mc 13 1 2 Mt 24 1
παράδοσις	I Cor Gal Col II Thess Mc 7 3 5 8 9 13 Mt 15 2 3 6

Diese 10 Wörter sind also ebenfalls der bereinigten Liste Harnacks beizufügen. Und damit kommen wir wie Hawkins auf 22 nur bei Markus auftauchende spezifisch paulinische Wörter.

Es ist nun die Frage, ob sich aus diesen 22 Wörtern wirklich ein positiver Beweis für den Paulinismus des Markus entnehmen läßt.

Darauf, daß das ἀββά (Mc 14 36) nur noch Rm 8 15 Gal 4 6 vorkommt, hat H. Holtzmann Gewicht gelegt[1]. Das von ihm postulierte Prioritätsverhältnis kehrt Feine[2] einfach um. Hat nun bereits Joh. Weiß[3] die Ableitung der Markusstelle aus den genannten paulinischen bestritten mit der Erwägung, daß das ἀββά bei Markus doch ebensogut einfach der lebendigen Gemeindeüberlieferung entstammen könne, so ist überdies zu beachten, daß der auf Gott angewendete Vatername für Markus keineswegs charakteristisch ist. Paulus hat ihn 41mal (Past nicht mitgerechnet), Matthäus 44mal, Lukas 17mal, Johannes 123mal, Markus aber nur 5mal. Was ἀλαλάζειν für den Paulinismus des Markus sollte beweisen können, kann ich nicht einsehen. Denn es kommt bei Markus und Paulus je nur einmal vor, ist also weder für den einen noch für den andern eine bezeichnende Vokabel. Ähnlich dürftig steht es mit dem beidseitigen Gebrauch von ἀδημονεῖν (Paulus 1mal, Markus 1mal), ἀκυροῦν (Paulus 1mal, Markus 1mal) ἀρτύειν (Paulus 1mal, Markus 1mal), ἀσύνετος (Paulus 2mal, Markus 1mal), ἀχειροποίητος (Paulus 2mal, Markus 1mal), εἰρηνεύειν (Paulus 3mal, Markus 1mal), ἀφροσύνη (Paulus 3mal, Markus 1mal; Paulus erlaubt sich ἀφροσύνη, II Cor 11 1 17 21, Markus setzt sie in den Lasterkatalog, 7 21–23, und rechnet sie zu den üblen Dingen, die, aus dem Innern des Menschen hervorbrechend, ihn verunreinigen! Wie schade, daß dieser eigenartige Zufall statt zwischen Paulus und Markus nicht vielmehr zwischen Markus und einem judenchristlichen Apostel spielt! Wie hätte sich da

[1] Neutestl. Theologie I S. 496 [2] Jesus Christus u. Paulus S. 156.
[3] Ältestes Ev. S. 94. — Auch Jülicher, Einleitung S. 278 hält die Parallele für belanglos.

glänzend beweisen lassen, der Pauliner teile Hiebe aus!), μεταμορφοῦσθαι (Paulus 2mal, Markus 1mal), προλαμβάνειν (Paulus 2mal, Markus 1mal), πώρωσις (Paulus 2mal, Markus 1mal), νέκρωσις (Paulus 2mal, Markus 1mal), συναποθνήσκειν (Paulus 2mal, Markus 1mal), ὑστέρησις (Paulus 1mal, Markus 1mal). Der beidseitige Gebrauch dieser Wörter ist so dürftig, daß man nicht entscheiden kann, bei wie manchem es reiner Zufall ist, wenn es überhaupt von beiden zugleich gebraucht wird. Von Zufall zu reden hat man hier um so mehr das Recht, als doch offensichtlich die Mehrzahl dieser Wörter ihrem Sinne nach weder bei Markus noch bei Paulus Ausdruck eines charakteristischen Theologumenons sind. Sie könnten daher in ihrer überwiegenden Mehrzahl ebenso gut bei irgendeinem anderen neutestamentlichen Autor auftauchen. Mit »Theologie« haben nur wenige dieser Markus und Paulus gemeinsamen Wörter zu tun. Hier sind zu erwähnen πώρωσις, παράδοσις, μεταμορφοῦσθαι, συναποθνήσκειν, ἀχειροποίητος. Zu diesen Vokabeln ist aber folgendes zu bemerken! Bei Johannes (12 40) findet man, wenn auch nicht πώρωσις, so doch πωροῦν; παράδοσις ist ein dem Judentum entnommener Begriff[1]; die Anschauung vom Verwandeltwerden, μεταμορφοῦσθαι, entstammt der apokalyptischen Eschatologie; συναποθνήσκειν brauchen Markus und Paulus in total verschiedenem Sinn, Markus in bezug auf das Jüngermartyrium, Paulus aber sakramental-mystisch; ἀχειροποίητος bezieht Paulus II Cor 5 1 auf den neuen Leib, und Col 2 11 ist die Taufe eine περιτομή ἀχειροποίητος genannt, während Mc 14 58 unter dem ναὸς ἀχειροποίητος nach Auffassung der meisten Ausleger[2] die Christengemeinde versteht. Der Gegensatz von »mit Händen gemachten« und »nicht mit Händen gemachten« Dingen taucht aber auch sonst auf (Act 7 48 17 24 Hebr 9 11 24; Philo de specialibus legibus I 66 f.: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ . . . τὸ δὲ χειροκμητόν . . .). Daß ἀχειροποίητος nur bei Markus und Paulus erscheint, ist also Zufall. Und sollte trotzdem ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Markus und Paulus an diesem Punkt zu statu-

---

[1] »Der Begriff παράδοσις liegt in der palästinensischen Theologie in scharfer Ausbildung vor«, so Schlatter, Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130 S. 44, mit Verweis auf den Ausspruch Akibas, Pirke Aboth 3, 13: »Die Überlieferungen sind der Zaun zum Gesetz«.

[2] So Volkmar, Marcus S. 584, B. Weiß, Komm. S. 225, H. Holtzmann, Synoptiker S. 177, E. Klostermann, Handb. II S. 130, Joh. Weiß, Schriften I S. 214.

ieren sein, so kann mit ebensoviel Recht statt Markus auch Paulus als der Abhängige erscheinen[1].

Was können also die 22 Wörter für die Beeinflussung des Markus durch paulinische Theologie beweisen? Offenbar nicht mehr, als die von Harnack[2] aufgezählten 29 Paulus und Matthäus gemeinsamen Wörter für irgendwelchen Paulinismus des ersten Evangelisten entscheiden. Da steht denn doch wenigstens bei Lukas die Sache sichtlich viel besser. Paulus uud Lukas haben (ohne Act) nach Harnacks Liste[3] 84 Wörter gemeinsam! Desungeachtet unternahm Hugo Jüngst[4] den Nachweis dafür, Lukas setze zwar den Paulinismus voraus, zeige sich aber in seinem Evangelium keineswegs als tendenziösen Pauliner, sondern als ziemlich farblosen Bearbeiter seiner wesentlich judenchristlichen Quellen!

Will man bei Markus und Paulus Wörterstatistik treiben, so kommt man — soweit es sich um unser Problem handelt — offenbar zu gewisseren Resultaten durch Untersuchung der Frage, in welchem Maße Markus sich Wörter zu eigen gemacht habe, die nun wirklich lexikalisch und theologisch bei Paulus eine besondere Rolle spielen, abgesehen davon, ob auch andere neutestamentliche Schriftsteller sie gelegentlich verwenden. Wir versuchen daher, in diesem Sinne eine kurze Übersicht zu bieten (Eph, II Thess, Past werden nicht berücksichtigt):

	Paulus:	Markus:
ἀγάπη	52mal	nie
ἀποκάλυψις	10mal	nie
ἀποκαλύπτειν	9mal	nie
γνῶσις	21mal	nie
διακονία	18mal	nie
δικαιοσύνη	51mal	nie
δικαιοῦν	25mal	nie
δόξα	60mal	3mal
ἔθνος	47mal	5mal
ἐκκλησία	48mal	nie
ἐλευθερία, ἐλεύθερος, ἐλευθεροῦν	25mal	nie

[1] So R. Steck, Galaterbrief S. 166. [2] Lukas der Arzt S. 14.
[3] Ebenda. [4] StKr 1896 S. 215—244.

	Paulus:	Markus:
ἐλπίζειν	15mal	nie
ἐλπίς	24mal	nie
ἐπαγγελία	20mal	nie
ζῆν	50mal	3mal
θάνατος	44mal	6mal
θλῖψις	21mal	3mal
Ἰσραήλ	16mal	2mal
καλεῖν (»berufen«)[1]	23mal	2mal
καταλλαγή, καταλλάσσειν	10mal	nie
καταργεῖν	22mal	nie
κατεργάζεσθαι	20mal	nie
καυχᾶσθαι	32mal	nie
κοινωνία	13mal	nie
κόσμος	42mal	3mal
κύριος (Jesus)	ca. 190mal	2mal
λογίζεσθαι	33mal	1mal
μυστήριον	12mal	1mal
νόμος	115mal	nie
νοῦς	15mal	nie
οἰκοδομή (metaph.)	11mal	nie
ὀργή (θεοῦ)	15mal	nie
παράκλησις	18mal	nie
παρουσία	12mal	nie
περιτομή	29mal	nie
πίστις	94mal	5mal
πνευματικός	20mal	nie
σάρξ	82mal	4mal
σοφία	25mal	1mal
σπέρμα	17mal	5mal
συνείδησις	15mal	nie
σῶμα	83mal	5mal
ὑπακοή	11mal	nie
φρονεῖν[2]	25mal	1mal
φύσις	10mal	nie
χάρις	74mal	nie
χάρισμα	14mal	nie

[1] Daß Markus 2mal diesen Ausdruck im speziellen Sinn von »berufen« wie Paulus braucht, ist ihm z. B. von Pfleiderer, Urchr. I S. 342, und Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 95 als Paulinismus angerechnet worden. Aber auch Matthäus hat den Gedanken: 22 $_{14}$ κλητοί (bei Paulus 7mal). [2] Den Gebrauch von φρονεῖν mit Acc.

Diese Liste könnte zweifellos noch erweitert werden. Es ist nicht leicht, Grenzen zu ziehen. Aber sie wird doch wohl das Wesentliche enthalten[1]. Und daß nun dieser statistische Befund gewiß nicht für, sondern gegen die paulinische Beeinflussung des Markus spricht, bedarf wohl kaum erst noch besonderer Hervorhebung.

Damit sind wir nun aber mit unserer Untersuchung zu Ende gekommen, und wir gelangen zu einem zusammenfassenden

III. Ergebnis.

Mag der Markus unseres zweiten Evangeliums mit dem Begleiter des Paulus zu identifizieren sein oder nicht, die Vergleichung seiner Schrift mit den heute weithin als echt anerkannten paulinischen Briefen zeigt folgendes:

1. Wo Markus mit Paulus übereinstimmt, handelt es sich immer um allgemein-urchristliche Anschauungen.
2. Wo in den Briefen über diese gemeinsame Basis hinaus besondere, charakteristisch paulinische Anschauungen zutage treten, da fehlen entweder bei Markus die Parallelen vollständig, oder Markus vertritt geradezu entgegengesetzte Standpunkte.
3. Von einem Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium kann daher nicht im geringsten die Rede sein.

Mit diesem Ergebnis steht die vorliegende Untersuchung nicht einzig da. Es ist dem Verfasser eine Genugtuung, an diesem Punkte mit einem um die Lösung des synoptischen Problems so

Obj. rechnet Joh. Weiß, Ält. Ev. S. 241 ausdrücklich zu den Paulinismen des Markus. Aber die einzige Stelle 8_{33} wird doch wohl zufällig sein, vgl. auch Act 28_{22}.

[1] Wenn von einzelnen Autoren, wie von von Soden, ἐλεεῖν, διώκειν, κηρύσσειν, διδασκαλίαι, περιπατεῖν, διαλογισμοί, ἀσέλγεια, ἐπιθυμία, πονηρίαι, μετὰ χαρᾶς λαμβάνειν bei Markus als Paulinismen charakterisiert worden sind, so hat di s bereits Feine, Jesus Christus und Paulus S. 141 Anm. 4 in einläßlicher Begründung zurückgewiesen.

verdienten Forscher wie P. Wernle völlig zusammenzutreffen. Es sei hier der Worte gedacht, die er schon im Jahre 1899 geschrieben: »Wenn Markus zeitweilig ein Begleiter des Paulus gewesen ist, so hat er demselben bei der Abfassung seines Evangeliums gar keinen Einfluß zugestanden. Noch heute gilt, daß nur der den Markus ganz verstehen kann, der den Paulinismus bei seiner Lektüre vergißt« [1]. Die hiermit abgeschlossene Untersuchung erweist doch wohl, daß diese Worte Wernles keine Übertreibung sind, sondern lediglich den Tatsachen entsprechen.

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, wenn wir uns zuletzt im Rückblick auf den ganzen Gang dieser Untersuchung noch einmal vergegenwärtigen, wie unser Resultat zustande gekommen ist.

Den ersten Stoß erhielt die These vom Paulinismus des Markus durch die Anerkennung seiner Priorität vor Matthäus und Lukas. Den zweiten versetzte ihr die Ablehnung der besonders von Volkmar so virtuos gehandhabten Allegorisierungsmethode. Den dritten Stoß erfuhr sie durch den Versuch einer reinlichen Scheidung dessen, was in den paulinischen Briefen selbst als eigentlich original paulinisch, und was als allgemein-urchristlich zu gelten hat. Und den letzten Rest gab ihr endlich eine Definition dieses original Paulinischen selbst, die, wesentlich hinausgreifend über das, was noch Volkmar und Holsten unter »Paulinismus« verstanden, sich an die Resultate hält, die von der neueren paulinischen Forschung durch tieferes Eindringen in die gewaltige Gedankenwelt des großen Heidenapostels beigebracht worden sind.

[1] Synoptische Frage S. 200.

Stellenregister.

A. Neues Testament.

Matthäus.

1, 17 34
19—23 45
2, 4 34
3, 11 134
14 f. 133
4, 23 98. 100
5, 3 129
8 124
28 124
8, 5—13 202
11 f. 201
9, 4 124
35 98. 100
13, 23 205
33 176
57 205
15, 2 205
3 205
6 204 f.
16 204
24 201
16, 12 22
25 101
16, 26 205
17, 2 205
19, 29 101
21, 18 11
22, 14 191. 196. 208
24, 1 205
14 98
48 124
26, 13 98
57 204
28, 16 14. 15
19 139

Markus.

1, 1 34 f. 104
2 171
4 118 f. 125. 132. 134
5 146. 187
8 126. 132. 134 f.
9—11 46. 135 f.
9 39
10—11 132
10 40. 126
11 45
12 126
13 171
14 f. 99 f. 101. 104
14 104
15 102. 125. 145
16—20 108
16 ff. 178
17 178
18 180
20 180
21—28 97
23 f. 25
24 39. 47. 131
27 184
34 25
36—37 180
44 86
45 184. 199
2, 1 199
2 101
4 204
6 ff. 39
6 119
8 126
10 40. 119
11 ff. 181
12 184
14 178
15—17 9
15 182 f.
16 ff. 39
18—20 80 f.
18 182 f.
21—22 86
21 146. 181
22—28 86
23—28 182 f.
24 189
28 ff. 87
28 40. 42
44 114
68 124
3, 1—6 189
1 87
2 185. 187. 189
4 122
5 125. 185. 195. 204
6 185
7 ff. 198
3, 8 198
10 93
11 45. 131
13 ff. 191
13 178
16 165. 180
21 184
22 39
28—30 52
28—29 121
29 65. 120. 126. 185
35 92
4, 184. 192. 197
1 ff. 186
1 188 f. 190
9 188
10—12 184. 193
10 ff. 162. 186
10 178
11—12 126. 185 f. 187. 189 f. 191 f. 195 f.
11 170. 175. 179. 186 f. 196
12 65. 187. 193
13 179. 187
14—33 101
14—20 186. 188
15 125. 150
19 145
20 205
28 205
30 170. 175
32 114. 202
34 180
36—41 131
40 109
46 179
5, 1—20 9. 24
3—4 132
6 131 f.
7 25. 45
10 132
11 25
12 25. 132
17 184
19 25
20 25
22 9. 24
27—30 126
34 111. 116
35 180
36 109
38 116
43 76 f.
6, 1 ff. 184
4 110. 205
5 f. 111
6 109
7—13 201
7 178. 180
6, 12 125. 180
14—29 9
14—15 110
30 178
31 f. 184
34—44 20
34 184
36 22
43 f. 22
43 146
44 184
52 124 f. 179. 195
55 204
56 126
7, 1—23 80 f.
1 ff. 38
2 183
3 79. 205
4 124
5 ff. 39
5 80. 183. 205
6 ff. 185
6 125
8 79. 84. 205
9 79. 84. 205
10—12 80 f.
10 85
13 204 f.
14—23 80
15 ff. 37
17 182 f. 199
18—23 183
18 179. 182. 204
19 80
20—23 118
21—23 205
21 124 f.
22 118
24—30 198 f. 200 f.
24 ff. 198
24 199
26 200
27 185. 199. 201. 203
29 200
31—37 9. 26
37 184
8, 1—9 20
1 185
4 22
8 f. 22
10—13 9
12 126
14—21 9. 20. 23. 183
14 20. 22
15 185
16—21 179
17 124 f. 195
19—20 29
20 f. 22
20 146

8, 21 22
22—26 9. 22 f. 24
22 f. 23
22 23
25 110
27—29 23
27 ff. 23. 108 f.
29—31 35. 40
29 33. 35. 180
30 102
31 4. 23. 40 f. 42. 72. 77
32 42. 101. 106. 179
33 209
34 f. 71. 101. 108 f.
34 137. 185
35 71. 101. 123. 162
36 123. 146. 174. 205
37 64. 123
38 40. 42. 45. 47. 72. 101. 106. 152. 154. 161. 171. 181. 185
9, 1 ff. 9
1 174
2 ff. 13 f. 16 f. 47. 180
2 72. 74. 205
4 14
7 14. 45
9—12 77 f.
9—11 77
9 ff. 15
9 40. 76 f.
10 16
11—13 39
11 16
12 40 f. 42
19 109
22—25 107
23 ff. 109
23 111
28 199
30—51 19
30 199
31 4. 40 f. 42. 72. 76 f.
32 24. 42. 179. 181
33—37 9. 17
33 ff. 20
33 199
35 178
36 17 f. 20
37 18
38—40 10. 19
38 17. 20
40 19
41 18. 32 f. 35
42 ff. 9
42 17. 109 f. 114 f.
43 ff. 162
43 170
45 154. 170
47 154. 170
9, 50 31. 204
10, 1 ff. 87
2—12 96
2 185
3—9 37
4 85. 192
5 ff. 81
5 79. 84. 96
8 121
10 199
12 82
14 ff. 171
16 192
17—23 91 f. 93 f. 95
17 ff. 87
17 95. 162. 170
18 48. 192
19—21 192
19 79. 112. 192
21 96
22 96
23 96. 170
24 f. 96
26 96. 162
28 ff. 112
29 f. 177
29 101
30 145 f.
31 162
32—34 4
32 24. 178 f. 181
33 40 f. 42
34 72. 77
35—41 18. 42
35 ff. 162
35 161
37 174
38—39 132. 137
38 f. 96. 138
38 137
39 137 f.
40 162
45 40. 42. 69 f. 72. 77. 116. 123. 191
46 ff. 9
46 9. 24
47—48 36
47 39
51 36
52 111. 116
11, 3 50
7 193
8 193
9 f. 36
10 193
11 178. 193
12—14 11
12 ff. 9 f. 11
13 11 f.
14 12
11, 15—17 86
18 185
20—24 109
20—23 29
20 ff. 12
21 12
22—26 12
22—24 107
22 109. 111
23 12. 114. 124 f.
24 113
25 f. 65
25 204
29 193
12, 1 ff. 185
6 48
7 47. 170
9 185. 191
12 185. 191
13 185
24 f. 72
24 159
25 159. 171
26 f. 153
28—34 83. 96
28 ff. 38
28 79
29 79
30 79. 123. 125
31 79. 84. 187
33 83. 123. 125
34 83 f.
35—37 36 f. 38 f. 40
35 33. 35. 37
36 126
38—40 38
38 38. 127. 185
40 161. 185
13, 1 205
2 28. 86. 205
4 147
6 35
7 152
9—12 151
9 83
10 98. 101 f. 147 f. 150. 202
11 126 f. 180
12 147
13 162
14 147
17 151
20 121 f. 151. 162
21 33. 35. 110
26 40 f. 42. 152. 174
27 42. 153 f. 171. 202
28—37 147
31 170
32 45. 48. 151 f. 171
33 27

13, 35 176
37 176
38 27
14, 1 185
2 185
6 92
9 98f. 101f. 104. 146. 202
10 178f. 183
11 185
12ff. 87
12 166
17 178
18 183
20 178
21 40f. 42
22—25 77. 87. 139
24 64. 69f. 72. 116. 191. 196
25 160. 170. 196
30 185
33 180. 204
34 123
36 205
37 277
38 121f. 130
41 40
43 178
50 179
58 205
61f. 35. 110
61 33. 35. 40. 45
62 41f. 45. 48. 152
64 185
67 39
68—71 179
15, 2f. 110
5 114
8 90
11 184
32 33. 39. 110
33 10. 26
38 10. 26. 27f. 89f.
39 45. 48
16, 5—6 72
5ff. 183

Lukas

1, 47 129
2, 22 115
26 34
3, 15 34
7, 2—10 202
8, 1 98
15 305
55 129
9, 6 98
24 101
25 205
10, 18 48
12, 1 22
13, 6ff. 10f.
20 176
28—30 202
14, 34 204
18, 29 101
38f. 36
20, 1 98
22, 3 67
14ff. 140
24, 19 115
45 124

Johannes

1, 29 118
3, 5 139
44f. 118
6, 70 67
12, 31 67
40 206
13, 2 67
27 67
14, 1 109
30 67

Acta

1, 5 135
2, 1ff. 135
3 127
34ff. 75f.
38 136. 138
7, 48 206
59 129
9, 6 2
11 2
13 2
18—22 2
11, 16 135
26ff. 198
17, 16 129
24 206
22, 10 2
13 2
16 2
26, 6 2
28, 23 209

Römer

1, 1 104
2 39
3 39. 49
4 54. 75
16 106. 203
18 163
21 124. 204
24 124
29—30 118
31 204
2, 2 166
5 124. 163
2, 8 163
13 94
15 124
16 104
20 18
29 124
3, 1f. 113
4 113
5 163
6 166
8 113
20 97
21f. 115
21 95
24—25 133
25—26 119
26 146
28 115
31 94
4, 14 94. 113
20 114
25 77
5, 1 27f. 29. 115
6 70
8ff. 76
8 70
9 163. 165
12 149. 166
20 93. 97
6, 3—5 76
3 71. 137f.
4 76. 94. 132. 137f.
5 76
6 71. 121
8 71
9 157
14 94
15 95
19 121f. 123
7, 4 95. 205
5 205
6 94f.
8—10 120
8f. 97
10 93
12 85
14 85. 121. 126
16 85
22 159
8, 2 157
3 49
7 121f.
9 33
14 135
16 205
18 146
19—22 175
19 175
23 114
32 49. 70

8, 38 172
9, 2 124
4 83. 113
6 106
9 109
11 192
18—29 191 f.
22 163
45 193
10, 1 124
4 87 f. 89. 93
6 124
7 158
9 115. 124
10 124
16—21 191 f.
16 ff. 192
19 204
11, 5 146
6 94
8—10 191
8 193
10 193
25 f. 150
25 148. 195. 202
26 149
28 150
29 113. 149
12, 2 205
18 31
19 163
13, 9 83. 91. 106
11—14 176
11 ff. 176
11—12 147
11 150
12 149
14, 4 204
8b 157
10 166
12 166
14 80
17 174 f. 160
19 205
38 129
15, 8—12 39
8 113
16 104
16, 7 179
25 104

I Corinther

1, 8 163
12 18. 33
13 70
18 106. 194
2, 2 62
8 67
14 123
3, 1 174
3, 3 153
13 163 f. 165
15 205
17 168
23 33
4, 4 163
5 124. 163
9 172
10 205
20 174 f.
5, 5 164
7 70
12 191
13 166. 191
6, 2 f. 166
2 172
3 172
9 168. 174
10 168. 174
11 119
13 160
20 69
7, 10 ff. 82
13 82
19—31 148
19 94 f.
23 69
26 151
31 177
8, 5 49
10, 1 ff. 156
4 81. 127
11 148. 172
13 151
16 142
20 25
11, 20 ff. 193
23—25 139
23 141. 183
24 70
26 142
12, 1—3 130
3 120. 131
23 205
13, 2 112
11 174
14, 20 174
21—22 195
21 191. 195
22 191. 195
23—25 195
25 124
34 82
15, 1—10 26
3 68. 71. 181
4 72 f. 74
5—7 179
5 183
7 179
17 76
15, 18 154
20—22 76
20 77
21—22 77
23 ff. 155
23 33. 154
24 157. 163. 167. 171
25 157. 167. 171
26 43 f. 157
28 167. 174
29 154
35 ff. 123
37 74
44 ff. 123
44 121
45—47 43 f.
46 43
50 73. 174
51 121
51 147. 159
52—55 74
54 106
55 158
16, 13 176. 204
22 119 f.

II Corinther

1, 14 164
20 94
2, 17 106
3, 6 85. 93
7 14
14 85
17 40
18 205
4, 2 106
4 49
6 14
5, 1 ff. 158
1 73. 206
4 74. 121
14 70
15 70. 76 f.
16 73
17 128
19 106
21 70
6, 15 130
7, 9 205
8, 13 146
18 104
10, 7 33
11, 1 205
5 179
7 104
13—15 131
13 179
14 172
15 168
17 205

11, 21 205
27 81
12, 7 172
11 179
13, 11 31

Galater

1, 4 70
6—9 103
6 103
7 103
8 172
14 80
19 179
21 198
2, 8 f. 180
9 179
12 179
14 172
16 115
20 49. 70 f. 137
21 93
3, 13 69 f. 88
16 113
17 113. 204
18 94
19 85. 93. 97. 172
21 93 f.
23 85
24 93
29 33
4, 3 85
4 49. 88 f. 90 f. 145 f.
5 69. 88. 114
6 205
9 83
13 121 f.
29 81
5, 1 204
2 93
4 93 f.
8 83
14 83 f. 106
18 95
21 168. 174
22 95
5, 24 33. 71
6, 6 106
14 71
17 121

Philipper

1, 6 164
10 164
14 106
27 204
2, 9 f. 131
16 164
25 179
26 204
3, 6 80
10 76
4, 1 204
3 165
5 148
15 106
17 106

Colosser

1, 6 205
10 205
13 171. 175
15 ff. 49
25 106
2, 11 206
14 88
15 68
20 71
3, 3 175
6 163
16 106
4, 6. 13 31. 204. 106

I. Thessalonicher

1, 6 106
8 106
2, 2 104
8 104
9 104
12 174
13 106
2, 15 67. 191
3, 3 f. 151
8 204
13 153. 166
4, 12 191
13 ff. 156
15 106. 147
16 152. 154. 172
17 164
5, 3 150. 163. 165
6 176
10 70. 176
13 31
23 123

II. Thessalonicher

2, 2 f. 148
2 152
9 152

I. Timotheus

2, 6 69

II. Timotheus

2, 8 104

Titus

2, 14 69

Hebräer

9, 11 206
24 206
10, 19 ff. 27
12, 23 129

Jakobus

2, 8 83
26 129

Apokalypse des Joh.

3, 2 f. 177
13, 18 124
16, 5 177
17, 9 124
14 196
19—21 177

B. Altes Testament.

Genesis

1, 27 43. 81
2, 7 43
24 81
3, 16 81
6, 5 125
8 124
8 124
8, 21 124 f.

Exodus

2, 22 153
14, 9 14
24 13 f. 15
9 ff. 13
12 14
15 13
16 15
34, 28—35 13
34, 29—35 15

Leviticus

11 81
19, 18 83

Deuteronomium

6, 6 124
45 83

14 81
24, 1 81

II. Regum
4, 18—34 109

Jesaia
6, 9 193
10 193
11, 10 37. 39
21, 4 137
28, 11 195
29, 10 193
57, 15 130
65, 14 130

Jeremia
17, 9 124
23, 5 37
30, 9 37
31, 33 124
33, 15 37
17 37
22 37

Hesekiel
34, 23f. 37

Hosea
3, 5 37

Amos
9, 11 37

Micha
5, 1 37

Psalmen
8 41f. 43
7 44
51, 12 124
19 130
69, 23f. 193
24 193
110 38f.

Daniel
7 42
13 41. 44
12, 3 160

C. Sonstige Quellen.

Didache
1 83
2 83
10, 1 143

Justin Martyr
Apol. I 5, 2 25
66, 2 143

Hebräerevangelium
Fragm. 3 133
20 27

Ignatius
ad Eph. 20, 2 143

Ps. clement. Recogn.
1, 41 27

Testamente der XII Patr.
Test. Levi 4 28
10 27f.
Test. Benj. 9 27

IV. Esra
6, 21 151
7, 28 171
13, 32 45

Baruchapocalypse
12, 10 39
49—51 100

Henochapoc.
5, 8 196
38, 4 160
51, 4 160
108, 11 160

Josephus
Ant. XVIII 5, 2 133

Slavische Josephusstücke
No. 7 28

Philo
De spec. leg. I, 66 206
Leg. alleg. I, 31 43

Druckfehlerberichtigung.

Seite 2, Zeile 22 von oben lies: Gal-iläa, statt Gal-liaea.
„ 41, „ 11 „ „ „ wird statt wlrd.
„ 88, „ 18 lies: Col 2_{14} statt 12_{14}.
„ 100, „ 4 von oben lies: offensichtlich statt offensichtlicht.
„ 113, „ 1 „ unten „ Zeiten statt Seiten.
„ 117, „ 19 „ oben „ 4 statt 1.
„ 135, „ 33 „ „ „ von Gottes statt von Gott.
„ 151, „ 18 „ „ „ anderes, statt anderse.
„ 163, „ 28 „ „ „ Apokatastasis statt Apokatastis.
„ 178, „ 15 „ „ „ Jesus statt Jesu.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena — 5096

Herausgeber und Verleger haben sich entschlossen, von jetzt an in zwangloser Zahl und Reihenfolge

Beihefte

zur

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

erscheinen zu lassen und legen hiermit das erste derselben vor. Angesichts der Raumbeschränkung, die unter den heutigen Verhältnissen mehr noch als früher die Zeitschrift den Mitarbeitern auferlegen muß, ist diese Beiheftreihe dazu bestimmt, Arbeiten größeren Umfangs aus den von der ZNW umfaßten Gebieten aufzunehmen.

Die

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde der älteren Kirche

ist im Jahre 1900 von Prof. D. **Erwin Preuschen** begründet worden und wird, nach dessen Tode im Jahre 1920, von Prof. D. **Hans Lietzmann** in Jena fortgeführt. Sie will ein Sammelpunkt sein für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie beschränkt sich daher nicht auf das Gebiet des Neuen Testaments, sondern berücksichtigt ebenso die nichtchristliche Umwelt, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden der alten Kirche zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der älteren Zeit (bis zum V. Jahrh.). Denn eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, welche die älteste Geschichte des Christentums bietet, kann nur von einer mehrere Jahrhunderte der Kirchengeschichte und zugleich die gesamte spätantike Kultur umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den Herausgeber, Professor D. **Hans Lietzmann** in **Jena, Kaiser Wilhelmstraße 12** (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand einzuliefern. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Beiträge werden mit 500 Mark für den Druckbogen honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften in einem Umfange von wenigstens je 5 Bogen oder in Doppelheften. Der Grundpreis des Jahrgangs ist etwa 10 Mark; nach dem Auslande wird die Zeitschrift in der betreffenden Landeswährung nach den Bestimmungen der deutschen Außenhandelsnebenstelle für das Buchgewerbe berechnet. Einzelne Hefte sind im allgemeinen nicht käuflich.

Der Herausgeber: **H. Lietzmann.** Der Verleger: **A. Töpelmann.**

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena.